

BIBLIOTHECA CUSANA

n. 1

Collana diretta da Gianluca Cuozzo

Comitato scientifico:

Walter Andreas Euler

Sandro Mancini

Maurizio Merlo

Enrico Pasini

Francesco Piro

Klaus Reinhardt

Harald Schwaetzer

Jean Seidengart

GIANLUCA CUOZZO

MYSTICE VIDERE

Esperienza religiosa e pensiero speculativo
in Cusano

Edizione riveduta e aggiornata



MIMESIS
Bibliotheca Cusana

Volume pubblicato con il contributo del Programma di Ricerca Scientifica di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN) 2008: “Storia, fenomenologia e teoria dei valori”

© 2012 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Collana *Bibliotheca Cusana* n. 1

Isbn: 9788857513270

www.mimesisedizioni.it

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono +39 02 24861657 / 02 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

NOTA BIBLIOGRAFICA	p.	11
INTRODUZIONE	p.	15
LA FUNZIONE DELLA <i>VISIO MYSTICA</i> NEL PENSIERO DI CUSANO	p.	15
a. La mistica teologico-speculativa di Cusano	p.	15
b. L' <i>apex theoriae</i> come “pensiero epibolico”. La visione unitiva e la detemporalizzazione del pensiero	p.	26
c. La filosofia cusaniana della visione. Cenni preliminari	p.	35
<i>Capitolo primo</i>		
L'ASCESA DELLE FACOLTÀ	p.	43
1. Il <i>transcensus</i> dell'anima umana: dalla <i>ratio</i> all' <i>intellectus</i>	p.	43
2. La figura paradigmatica P e lo “stupendo moto di reciproca progressione”	p.	50
3. Dalla <i>ratiocinatio</i> (logica) all' <i>intellectualis visio</i>	p.	54
4. Il <i>beryllus</i> : l'uomo come microcosmo e creatura essenzialmente instabile	p.	66
5. Il <i>murus absurditatis</i> : dall' <i>intellectus</i> alla <i>mystica visio</i>	p.	70
a. Il concetto limite del cusano <i>muris coincidentiae</i>	p.	70
b. Il carattere “sacro” e di “dono rivelato” della <i>docta ignorantia</i>	p.	76
c. La coincidenza di luce e tenebre nella <i>unitiva visio</i> : Cusano e Dionigi	p.	83
6. Il Cristo mediatore quale porta (<i>ostium</i>) del giardino del paradiso	p.	88
a. La bilateralità del <i>muris coincidentiae</i>	p.	88
b. La dialettica <i>temporalis nativitas</i> – <i>spiritualis nativitas</i>	p.	97
c. La morte di Cristo come accesso alla vita eterna	p.	104

Capitolo secondo

LA FUNZIONE EURISTICA DEI CUSANIANI “ENIGMI SENSIBILI”	p.	111
1. L’ <i>icona Dei</i> e l’esperimento dei monaci di Tegernsee	p.	111
2. Il gioco degli sguardi e degli specchi: l’“angolatura dello sguardo” umano e la “visione sferica” divina	p.	119
3. La “visione speculare” di Dio e il sudario della Veronica	p.	132
a. L’inversione cusaniana dello statuto ontologico dell’immagine	p.	132
b. La virtù trasformatrice e redentiva dell’ <i>imago Christi</i> : l’infinito come mondo rovesciato	p.	143

Capitolo terzo

AUTOCOSCIENZA E VISIONE MISTICA DEL DIVINO	p.	159
1. La luce e i colori: l’“in-essere” e l’“esser-trascendente” del divino	p.	159
2. L’uomo <i>imago Dei</i> : il concetto di <i>modus</i> e l’espressività dell’umano <i>videre</i>	p.	162
a. La <i>mens</i> quale <i>viva Dei imago</i>	p.	162
b. Prospettivismo ed espressività del <i>visus</i> umano	p.	167
3. Il nesso <i>gnóthi sautón</i> – <i>humilitas</i> : l’ <i>idiota</i> di Cusano e il <i>sine litteris vir bonus</i> di Petrarca	p.	177
a. <i>Sui cognitio</i> e <i>Dei cognitio</i> : la <i>docta ignorantia</i> di Cusano e la <i>litterata ignorantia</i> di Petrarca	p.	177
b. <i>Mystica humilitatis</i> : Petrarca e Cusano	p.	190
4. La mistica dello sguardo cusaniana: Dio come identità di <i>videre</i> e <i>videri</i>	p.	196

Capitolo quarto

L’ASCESA DELLE FACOLTÀ ALLA LUCE DEL PECCATO ORIGINALE	p.	203
1. Il peccato originale nell’esegesi biblica di Cusano	p.	203
2. Il peccato della ragione: aspetti sapienziali della <i>docta ignorantia</i>	p.	207
3. La cristologia di Nicola Cusano nel contesto della <i>Dei cognitio</i>	p.	214
a. Il <i>Deus incarnatus sive revelatus</i> quale oggetto della visione intellettuale	p.	214
b. La <i>visio intellectualis</i> come <i>filiatio Dei</i> : il valore salvifico della conoscenza	p.	217

c. La <i>théosis</i> approssimativa e la libertà del sapiente	p.	220
d. La dialettica <i>fides-intellectus</i> : il circolo della conoscenza	p.	224
e. La dialettica <i>intellectus-affectus</i> : l'esigenza di criticità intrinseca alla <i>mystica visio</i>	p.	234

Capitolo quinto

IL MOVIMENTO A SPIRALE

COME FIGURA DELL'APPROSSIMAZIONE AL DIVINO	p.	247
1. Dio come "visione assoluta" e autocostitutiva	p.	247
a. L'autocostituzione trinitaria dell'Uno	p.	247
b. Autocoscienza divina ed eternità	p.	257
2. L'auto-pensiero assoluto e la pluralità delle forme:		
Dio come identità di pensiero ed essere	p.	264
a. Processione trinitaria e progressione quaternaria	p.	264
b. L'unità trinitaria delle cause primitive dell'essere: la critica cusaniiana del concetto di <i>anima mundi</i>	p.	269
3. Il circolo delle facoltà: l'identità di moto e quiete come "vita senza pause" dell'anima (il <i>De ludo globi</i>)	p.	278
a. Cristo identità assoluta di centro (<i>stasis</i>) e circonferenza (<i>dynamis</i>)	p.	278
b. L'approssimazione all'Uno secondo il <i>De ludo globi</i>	p.	285
c. <i>Theologia in circolo</i>	p.	292
CONCLUSIONI	p.	307

[...] Libri non sunt ad alium finem editi, nisi ut mens se ostendat, nec mens ad edendum libros fuit necessitata, quia libera mens et nobilis se voluit manifestare, ita posse ipsum in omnibus rebus. Mens vero est ut liber intellectualis in seipso et omnibus intentionem scribentis videns.

(*Apex theoriae*, Memoriale, prop.V)

NOTA BIBLIOGRAFICA

Le opere di Nicola Cusano sono state citate direttamente nel testo, tra parentesi tonda, secondo l'edizione critica dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg (NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita) presso l'editore Felix Meiner in ventidue volumi. All'abbreviazione dell'opera citata segue in numero romano l'indicazione del libro o del capitolo, in numero arabo quella della pagina; dopo il punto e virgola segue inoltre, sempre in numero arabo, la pagina della traduzione italiana cui si è fatto riferimento. A tale criterio fanno eccezione soltanto le prediche e l'epistolario cusano, le cui indicazioni bibliografiche saranno indicate in nota a fondo pagina.

Qui di seguito si danno le abbreviazioni delle opere citate di Cusano (secondo la numerazione progressiva degli *Opera omnia*) e le traduzioni italiane adottate:

DI = *De docta ignorantia*, a cura di E. Hoffmann e R. Klibansky in *Opera omnia*, vol. I, Lipsia, 1932; trad. it. di G. Santinello (in Cusano, *La docta ignorantia, Le congetture*), Milano, Rusconi, 1988 (=s) e/o di G. Federici Vescovini, (in Nicola Cusano, *La docta ignorantia*), Roma, Città Nuova, 1991 (=v);

ApDI = *Apologia doctae ignorantiae*, a cura di R. Klibansky, in *Opera Omnia*, vol. II, Lipsia, 1932; trad. it. di G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, con testo latino a fronte), vol. II, Bologna, Zanichelli, 1980;

Coni. = *De coniecturis*, a cura di J. Koch e K. Bormann, in *Opera omnia*, vol. III, Amburgo, 1972; trad. it. di G. Santinello (in Cusano, *La docta ignorantia, Le congetture*), cit. (=s) e/o di G. Federici Vescovini (in *Opere filosofiche* di Nicolò Cusano), Torino, Utet, 1972 (=v);

Deus absc. = *De Deo ascondito*, in *Opuscola* I, a cura di P. Wilpert, in *Opera omnia*, vol. IV, Amburgo, 1959; trad. it. di G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*), vol. II, cit. (=s) e/o di L. Mannarino (in Nicolò Cusano, *Il Dio nascosto*), Bari, Laterza, 1995 (=m);

Quaer. = *De quaerendo Deum*, in *Opuscola* I, cit.; trad. it. di G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*), vol. II, cit. (=s) e/o di L. Mannarino (op. cit.) (=m);

De fil. = *De filiatione Dei*, in *Opuscola* I, cit.; trad. it. di G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*), vol. II, cit. (=s) e/o di L. Mannarino (op. cit.) (=m);

De dato = *De dato Patris luminum*, in *Opuscola* I, cit.; trad. it. di G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*), vol. II, cit.;

De gen. = *De genesi*, in *Opuscola* I, cit.; trad. it. di G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*), vol. II, cit.;

Id. De sap., Id. De men. = *De idiota (De sapientia, De mente*, a cura di R. Steiger, con due *Appendici* di R. Klibansky; *De staticis experimentis*, a cura di L. Baur, con l'aggiunta di una breve *Dissertazione* di K. Bormann e H.G. Senger), in *Opera omnia*, vol. V, Amburgo, 1983; trad. it. di G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*), vol. I, Bologna, Zanichelli, 1965;

De vis. = *De visione Dei*, a cura di A.D. Riemann, in *Opera omnia*, vol. VI, Amburgo, 2000; trad. it. di G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*), vol. II, cit.;

De pace = *De pace fidei, cum epistola ad Ioannem de Segobia*, a cura di R. Klibansky e H. Bascour, in *Opera omnia*, vol. VII, Amburgo, 1959 e 1970; trad. it. di P. Gaia (in *Opere religiose* di Nicolò Cusano), Torino, Utet, 1971;

Crib. = *Cribatio Alkorani*, a cura di L. Hagemann, in *Opera omnia*, vol. VIII, Amburgo, 1986; trad. it. di P. Gaia (op. cit.);

De ludo = *De ludo globi*, a cura di H.G. Senger, in *Opera omnia*, vol. IX, Amburgo, 1998; trad. it. di G. Federici Vescovini (in *Opere filosofiche* di Nicolò Cusano), cit.;

Aequal. = *De aequalitate*, a cura di H.G. Senger, in *Opera omnia*, vol. X, *Opuscola* II, fasc. I, Amburgo, 2001; trad. it. di G. Federici Vescovini (in *Opere filosofiche* di Nicolò Cusano), cit.;

Compl. = *De theologicis complementis*, a cura di H.G. Senger, in *Opera omnia*, vol. X, fasc. 2a, Amburgo, 1998; trad. it. di G. Federici Vescovini (in *Opere filosofiche* di Nicolò Cusano), cit.;

Princ. = Tu qui es “De principio”, in *Opuscola* II, a cura di A.D. Riemann e K. Bormann, in *Opera omnia*, vol. X, fasc. 2b, Amburgo, 1988; trad. it. di G. Federici Vescovini (in *Opere filosofiche* di Nicolò Cusano), cit.;

Beryl. = *De beryllo*, a cura di L. Baur, in *Opera omnia*, vol. XII, Lipsia, 1940 (si veda anche la più recente “editio minor” dell’Accademia delle Scienze di Heidelberg, a cura di K. Bormann, testo a fronte latino-tedesco, Amburgo, Meiner, 1977); trad. it. di G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*), vol. II, cit.;

Pos. = *Dialogus de possest*, a cura di R. Steiger, in *Opera omnia*, vol. XI², Amburgo, 1973; trad. it. di G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*), vol. I, cit.;

Comp. = *Compendium*, a cura di B. Decker e K. Bormann, in *Opera omnia*, vol. XI³, Amburgo, 1973; trad. it. di G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*), vol. I, cit.;

Ven. e Apex = *De venatione sapientiae, De apice theoriae*, a cura di R. Klibansky e H.G. Senger, in *Opera omnia*, vol. XII, Amburgo, 1982; trad. it. rispettivamente di G. Federici Vescovini (in Nicola Cusano, *La caccia della sapienza*), Casale Monferrato, Piemme, 1998 e di G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*), vol. I, cit.;

Non al. = *Directio speculantis seu de non aliud*, a cura di L. Baur e P. Wilpert, in *Opera omnia*, vol. XIII, Lipsia 1944 e Amburgo 1950; trad. it. di G. Federici Vescovini (in *Opere filosofiche* di Nicolò Cusano), cit.;

Conc. = *De concordantia catholica*, a cura di G. Kallen, 4 voll., in *Opera omnia*, vol. XIV, Lipsia, 1939-1968; trad. it. di P. Gaia (op. cit.).

INTRODUZIONE

LA FUNZIONE DELLA *VISIO MYSTICA* NEL PENSIERO DI CUSANO

a. La mistica teologico-speculativa di Cusano

Il rapporto ragione-fede, intelletto-grazia, filosofia-rivelazione costituisce il plesso concettuale inscindibile che fa di Cusano (Kues 1401 – Todi 1464) allo stesso tempo un pensatore tradizionale, legato al platonismo cristiano e alla scolastica medioevale, e un filosofo che opera in questa stessa tradizione in modo profondamente innovativo.¹

In tal senso, nonostante l'indubbia novità di alcune delle sue più note dottrine,² Cusano non può essere semplicemente definito come un antesi-

1 La natura ambivalente del pensiero di Cusano è stata evidenziata da G. SANTINELLO, laddove scrive: “Chi si accosta a Cusano avverte subito la presenza emergente di certi temi: l'uomo microcosmo, l'universo come infinità contratta, la centralità nella natura e nella storia dell'incarnazione di Cristo. Ma avverte anche la persistenza di un'altra tematica: la trascendenza assoluta di Dio, principio, mezzo e fine di ogni cosa; il procedimento negativo della teologia; la subordinazione della ragione discorsiva all'intelletto intuitivo; la pienezza dell'essere riposta nell'Uno che tutto complica, e la considerazione della molteplicità come contrazione, come essere diminuito. Non solo; ma anche si notano nel Cusano, al di sotto del suo discorso, che si è svincolato dalla *quaestio* scolastica [...], la problematica, la struttura logica, la terminologia del pensiero medioevale, che riportano la sua speculazione a ben precise fonti della patristica e della scolastica [...]. Ed in generale, risulta innegabile l'ispirazione religiosa che pervade tutta l'opera sua; ma non si può anche non avvertire come si tratti di una religiosità con accenti nuovi rispetto a quella medioevale, che si appella con più serena fiducia al mondo terreno, alle voci della natura e della coscienza”: *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana, Padova, 1958, p. VIII. In altre parole, come afferma E. VANSTEENBERGHE, Cusano rappresenterebbe, “nella riproposizione del passato, l'avvenire che si cerca e che vorrebbe finalmente sorraggiungere”, senza che questo avvenire possa peraltro liberarsi interamente dal proprio passato (permanendo anzi stabilmente nella tradizione come nel centro ispiratore delle dottrine più caratterizzanti la prospettiva filosofica cusaniiana): *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action – La pensée*, Francoforte, Minerva, 1963 (ristampa invariata dell'edizione parigina del 1920), p. 451.

2 Mi riferisco in particolare al tema delle 'congetture' ed al carattere analogico di tutto l'umano sapere. Per questi temi si veda più avanti, soprattutto il primo capitolo del presente lavoro.

gnano del 'pensiero moderno', se con ciò s'intende fare di lui, per l'originalità della sua critica della facoltà razionale del conoscere, un precursore del cartesianismo o persino del criticismo kantiano, secondo cui "noi comprendiamo l'essenza delle cose solo in quanto possiamo ritrovare in esse le categorie del nostro pensiero" (Cassirer).³ Neanche la definizione di Cusano quale 'pensatore di transizione',⁴ il cui studio sarebbe così al servizio

3 Questa è l'interpretazione di E. CASSIRER, in *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, trad. it. di A. Pasquinello, in *Storia della filosofia moderna*, vol. I, Torino, Einaudi, 1952, p. 56. Si veda anche *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. dal tedesco di F. Federici, Firenze, La Nuova Italia, 1963. Analogamente M.M. OBERRAUCH ha visto nella posizione assegnata da Cusano allo spirito umano in rapporto alla conoscenza della realtà un preannunciarsi delle posizioni di Cartesio, Kant e Fichte, e in particolare un'anticipazione di una teoria del soggetto autocosciente (precorritrice dell'idealismo) "secondo cui la forza produttiva dello spirito progetta il mondo e la conoscenza di sé a partire da se stessa"; in tal senso, la facoltà concipiente (*begriffliche Kraft*) della mente, anziché orientarsi ad una realtà precostituita per adeguare le proprie categorie ad essa (verità intesa in senso scolastico come "adaequatio intellectus et rei"), "conferisce a tutte le cose un'esistenza puramente spirituale" (verità come prodotto della spiritualità progettante). Questo soggettivismo trascendentale emergerebbe nell'impiego di Cusano di alcuni 'modelli euristici fisico-matematici' (in cui risulta centrale il concetto di movimento), come il *ludus globi* dell'opera omonima e il gioco della trottola (*ludus trochi*) del *De possessione* (con cui Cusano cerca di pervenire in *aenigmatibus* a formulare concetti filosofici sulla coscienza, sul mondo e su Dio), nel cui svolgimento la verità ricercata risulta infine essere in funzione di quel "progetto misurante" (*messenger Entwurf*) con cui lo spirito umano sottopone ad indagine di volta in volta porzioni distinte di realtà. La riflessione da parte dei giocatori del *ludus globi* sulle condizioni del processo del conoscere (esemplato, come si vedrà, dal percorso spiraliforme seguito dalla palla lanciata verso il centro del campo di gioco), offrirebbe così una descrizione trascendentale dell'"autocostituzione della soggettività" del conoscente, da cui dipenderebbero tutte le altre conoscenze determinate del mondo esterno: *Aspekte der Operationalität. Untersuchungen zur Struktur des Cusanischen Denkens*, Francoforte, Fischer Verlag, 1993, pp. 6-9 e p. 98.

4 A tal proposito, J. ÜBINGER inizia la propria trattazione dell'opera di Cusano con queste parole: "Nel 1401, vide per la prima volta la luce del mondo un bambino che, nella storia dell'umanità, avrebbe rappresentato una netta linea di cesura tra medioevo ed età moderna": *Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Würzburg, Fleischmann, 1880, p. 5. Questa, almeno in parte, è anche la concezione di K.H. VOLKMANN-SCHLUCK, secondo cui "Nicola da Cusa conduce il pensiero medievale alla sua conclusione, riconducendo ad un'unità originaria, con un pensiero di fondo unico nel suo genere, i motivi intellettuali essenziali del Medioevo, e guidando con ciò l'insieme della tradizione nel suo passaggio nel modo di pensare moderno". I due estremi di questo trapasso, il punto di provenienza e quello a cui esso conduce, sarebbero così "la concezione medievale da una parte, secondo cui ciò

del “tentativo d’illuminare un tratto in più del passaggio dal pensiero medievale a quello dell’età moderna”,⁵ sembra però essere la più appropriata. Cusano, infatti, quasi “testa di Giano volta allo stesso tempo verso il passato e verso l’avvenire”,⁶ con un solo e identico sguardo, partendo dalla teologia tradizionale (Dionigi, Agostino, Anselmo, Bonaventura e Tommaso), che trova il proprio compito nella delucidazione razionale del “materiale tradizionale” oggetto di fede, nonostante le indubbie concessioni alla scienza sperimentale, alle riflessioni epistemologiche e a una ‘critica della *ratio*’ che ne mostra le effettive possibilità conoscitive, permane stabilmente in questo stesso ambito tradizionale, inteso e vissuto quale punto di partenza e d’arrivo di ogni possibile speculazione filosofica.⁷ Il pensiero di Cusano, detto altrimenti, “non si può intendere bene se non entro il contesto del mondo medievale, con la sua centralità religiosa e la sua visione della storia, del mito, dell’allegoria, dell’immagine, dell’enigma, del simbolo”.⁸ Di

che è, in quanto è, è tale per la sua somiglianza (*assimilatio*) allo spirito di Dio, il quale scorge in anticipo l’idea universale delle cose nella sua perfezione; e il modo di pensare moderno dall’altra, che ammette ciò che è solo nella misura in cui esso è oggetto della facoltà rappresentativa ed autocosciente della ragione – sia essa l’*ego cogito* di Cartesio interpretato come *substantia finita*, o la ragione dell’uomo di Kant, condizionata dai sensi, oppure l’io infinito di Fichte o la ragione assoluta di Hegel come l’unità autoconoscente di se stessa e del suo oggetto”: Nicolò Cusano. *La filosofia nel trapasso dal Medioevo all’Età Moderna*, a cura di G. Santinello, trad. dal tedesco di U. Proch, Brescia, Morcelliana, 1993, p. 21.

- 5 Ivi, p. 27. Per la storia delle interpretazioni del pensiero di Cusano, si veda M. MOSCHINI, *Cusano nel tempo. Letture e interpretazioni*, Roma, Armando, 2000.
- 6 W. WINDELBAND, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und die besonderen Wissenschaften*, Lipsia, Breitkopf und Hartel, 1899, p. 45.
- 7 Anche E. CASSIRER, a ben vedere, dichiara come “la filosofia del Cusano cresca e si sviluppi al contatto con i temi della cristologia, delle questioni della trinità e dell’incarnazione di Dio. Ciò che caratterizza la posizione storica del sistema è che esso non prende come punto di partenza il nuovo contenuto, ma trasforma e perfeziona il materiale tradizionale, e proprio questo ha fatto sì che gli venisse attribuito il merito di una nuova maniera di pensare e di una nuova impostazione di problemi”; si tratta, ad esempio, del fatto “che una tendenza di pensiero che parte dal concetto di Dio e che mira ad esso costantemente, si riveli direttamente feconda per la scoperta e la formazione di singole nozioni matematiche”: “La matematica doveva essere assoggettata alla teologia per fornirle simboli convenienti e calzanti, ma il suo contenuto di pensiero ha acquistato ormai vita autonoma, ed è quello che ora dà una nuova impronta all’ontologia”: *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall’Umanesimo alla scuola cartesiana*, cit., p. 39, p. 69 e p. 76.
- 8 G. FEDERICI VESCOVINI, *La “dotta ignoranza” di Cusano e San Bonaventura*, in “Bollettino d’informazioni del Centro Studi Bonaventuriani Doctor Seraphicus”,

fatto, scrive K. Jaspers, “le verità cristiane rivelate fanno parte della disposizione fondamentale del pensiero cusaniano”; o, in modo inverso, la filosofia cusaniana “resta sempre contenuta entro il pensiero che indaga il mistero della rivelazione”.⁹ Cusano, in particolare, contro ogni lettura modernizzante del suo pensiero, sembra trovare proprio nella trascendenza e nel mistero insondabile del divino, ammessi anteriormente a ogni indagine filosofica, la causa del limite intrinseco e del carattere approssimativo (o congetturale) di quello slancio indefinito in cui si esplica il potere d’indagine di tutta la scienza umana (la cusaniana *venatio sapientiae*): la *logiké* (o *rationcinatio*), lo strumento preciso “per la caccia sia del vero che del verosimile” (*Ven.* I, 7; 32), arresta necessariamente la sua ‘ricerca/discorso’ di fronte a Dio, “che è così grande da non aver nessun termine della sua grandezza”; la verità assoluta, scrive Cusano, è più grande di ogni concetto e di ogni cosa conoscibile, “anche se questa avesse una perfezione infinita e incomprendibile” (ivi XII, 33; 64).¹⁰

Cusano, riformando dall’interno la teologia tradizionale, sia nella sua versione *affermativa* (la teologia catafatica), sia in quella *negativa* (la teo-

XL-XLI (1993-94), nota 20, p. 63.

- 9 K. JASPERS, *Cusano*, in *I grandi filosofi*, trad. it. e presentazione di F. Costa, Milano, Longanesi, 1973, p. 879 e p. 883. Cusano, continua Jaspers, ben lontano dall’aver coscienza di trovarsi ad una svolta epocale, come filosofo e teologo “credeva senz’alcun dubbio di dimorare sul piano dell’eternità; a dispetto d’ogni parvenza, avvertiva il defluire della vita dall’unità alla molteplicità, fiducioso nella sussistenza del tutto organico”; domandarsi dunque se egli appartenga al medioevo o all’età moderna è fuorviante: egli non fu né antico né nuovo, ma “appartiene allo spirito intemporale degli uomini che attraverso i millenni s’incontrano sullo stesso piano, rivestendosi delle forme del loro tempo e dei loro popoli e richiamandosi gli uni agli altri nell’esperienza del destino umano”: ivi, pp. 995-7.
- 10 D. MAHNKE, pur vedendo in Cusano il consueto “punto cruciale dello sviluppo storico spirituale” del pensiero medievale, dichiara tuttavia – offrendo con ciò un giudizio più articolato sul pensatore tedesco – come egli “appartenga a quelle grandi figure universali del pensiero tedesco come Leibniz, figure in cui l’insieme della tradizione converge, per poi da qui di nuovo irraggiarsi in ogni direzione e, rinnovandosi, diventare nuovamente feconda in svariati e vasti ambiti. Nello spirito di Cusano si concentrò ancora una volta l’intera rappresentazione del Medioevo, la mistica neoplatonica cristianizzata collegata all’aristotelismo scolastico; egli, inoltre, approfondì ulteriormente il suo rapporto con l’antichità tanto con lo studio diretto di Platone, quanto con quello di altri filosofi greci e di matematici che il Medioevo aveva conosciuto soltanto di seconda o terza mano. In questo modo egli divenne un riscopritore dell’antichità e, allo stesso tempo, un iniziatore della Modernità: il primo umanista e uomo del rinascimento in Germania [...]”: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Stoccarda, Frommann, 1966, pp. 76-7.

logia apofatica, di cui il “divino Dionigi”, *maximus theologus*, è il rappresentante più emblematico), vorrebbe “edificare, sul fondamento della dotta ignoranza, una teologia sovra-razionale”,¹¹ una teologia capace cioè di cogliere, al di là di ogni affermazione e negazione logica in cui si esplica il *posse contractum rationis*, quell’“Uno collocato inattingibilmente al di sopra di ogni contrarietà” (*De fil.* V, 59; 55m). In tal senso, tutta la filosofia cusana può essere intesa come un tentativo di pervenire a una formulazione esauriente di una ‘scienza filosofico-teologica’ che sia intrinsecamente ed essenzialmente ‘mistica’; ovvero, così scrive J. Leclercq, a un “far teologia secondo il metodo mistico”,¹² ben consapevole che al di là della *ratio discernens* si estende il campo sterminato della “sapienza immarcescibile”, accessibile soltanto nell’‘autotrascendimento estatico’ da parte dello spirito creato di ogni facoltà razionale e intellettuale. Cusano, dichiara E. Vansteenbergh, “compie molti tentativi in questa direzione, e traccia di volta in volta degli schizzi che si sostituiscono l’uno con l’altro; o che, piuttosto, si giustappongono come raggi convergenti distinguendosi tra loro secondo il punto di partenza della sua speculazione. In questo senso soltanto si può dunque parlare di un progresso nella speculazione di Cusano”.¹³

Il plesso problematico ora delineato, riassumibile nel binomio concettuale *ratio-fides*, ‘ricerca filosofica’-‘teologia mistica’ o, come emerge dallo scambio epistolare tra Cusano e i monaci di Tegernsee, visione intellettuale-apprensione dovuta al solo *affectus* (“sine omni cogitatione previa vel comite”),¹⁴ può essere discusso in modo circostanziato soltanto a partire dalla posizione preliminare del problema dell’effettivo valore della ‘via mistica’ cusana: che senso ha il *transcensus* dall’intelletto, che coglie *super rationem* la coincidenza dei contraddittori, all’*unitiva visio*, che penetra nel muro di cinta del giardino del paradiso e conosce, sebbene in modo enigmatico, Dio come l’*infinitus* in atto e l’*absoluta simplicitas* che è al di là di ogni alterità, opposizione e contrarietà? Questo passaggio, a ben vedere, potrebbe difatti configurarsi come un vero e proprio ‘salto mortale’ (una sorta di *Sprung in höhere Höhe des Geistes*),¹⁵ che annulla,

11 E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 300.

12 J. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia*, trad. it. di A. Tombolini, Milano, Jaca Book, 1990, p. 115.

13 E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 300.

14 Cfr. IDEM, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*, in “Beiträge z. Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters”, XIV (1915), fasc. 2-4, p. 220.

15 J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissen. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Cues*, Münster, Aschendorff, 1989, p. 3.

superandolo infinitamente nell'astrattezza di un 'puro e indifferenziato *vedere*', ciò che la ragione e l'intelletto hanno sino ad allora raggiunto. E, se così fosse, la *mystica visio* assumerebbe l'aspetto di un elemento estrinseco rispetto alla "epistemologia critica"¹⁶ cusaniiana; o, per dir così, di una sorta di 'residuo dogmatico', che mal s'accorderebbe con l'inflessione fortemente speculativa dell'incedere del pensiero cusaniiano.

Per Cusano, afferma Vansteenbergh, tra l'*intellectus* e la visione mistica s'interpone un atto di grazia, mediato dalla fede: "Tra l'intelligenza e Dio *un ponte* può essere gettato dalla fede; la via dell'aldilà, la via sovranaturale, appare come un complemento della via naturale, complemento postulato dal nostro desiderio e meritato attraverso la fede, la quale implica il riconoscimento della nostra impotenza";¹⁷ ovvero, essa presuppone la *docta ignorantia*, secondo cui, per ciò che attiene alla divinità ineffabile, si sa questo soltanto: di non poterla affatto conoscere. Tuttavia, nonostante la discontinuità nel naturale dispiegarsi della facoltà del conoscere introdotta da quell'atto sovranaturale, la 'teologia filosofica' cusaniiana, in quanto mistica e speculativa ad un tempo, non cancella il percorso razionale e intellettuale seguito dall'anima umana fin sulle porte dell'*hortus paradisi*, arrestandosi innanzi a quel *murus coincidentiae sive absurditatis* che è il limite oltre cui nessuna mente creata può procedere con le sole sue forze. La via mistica, ben diversamente, assume in sé quelle facoltà quali suoi momenti allo stesso tempo preparatori e costitutivi, spingendoli al loro grado di massima perfezione, il *supremum posse mentis*. L'*unitiva visio*, che fa ascendere la mente all'apprensione enigmatica dell'*absolutum non aliud* (Dio stesso, in quanto infinito in atto e sottratto a ogni rapporto di 'proporzione comparativa' con la molteplicità degli enti intramondani), è come se 'infinetizzasse' i risultati di quelle facoltà, aprendo lo spirito creato a una forma d' 'esperienza indifferenziata e non intenzionale' (l'*experimentalis contactus*, ad un tempo intellettuale e affettivo, che consiste nella "coincidentia scientiae et ignorantiae, seu docta ignorantia": l'ignoranza piena d'amore, cioè, con cui ascendiamo nell'oscurità della visione mistica)¹⁸ che coinvolge l'intera esistenza dell'uomo. Essa, attraverso la mediazione di Cristo (l'*absolutus mediator*), specchio infinito della verità, conduce infine l'uomo *ad filiationem Dei*: a quella "partecipazione adottiva" dei figli di Dio al proprio principio trascendente, cioè, che "penso non sia altro che la deificazione, che in

16 Cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione a La docta ignorantia, Le congetture*, Milano, Rusconi, 1988, p. 9.

17 E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, cit., p. 13.

18 N. CUSANO, Lettera a Caspar Ayndorffer (12 settembre 1452), in E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, cit., p. 113.

greco viene detta ‘*théosis*’” (ivi I, 39; 37m), in cui sguardo finito e sguardo infinito si rispecchiano l’uno nell’altro in una sola ‘autocoscienza mistica’.¹⁹ Questo, a ben vedere, “è il fine della ‘mistica’ di Cusano, o il compimento della [sua] *mystica theologia*”.²⁰

Dio, afferma dunque Cusano, va cercato non solo con la nostra mente, bensì con tutto il nostro essere, sospinti dal nostro “desiderio più segreto” che anela alla propria felicità duratura e inestinguibile (*beatitudo*); ovvero, “lo si cerca teoreticamente, con quella corsa che conduce chi corre alla quiete del movimento, solo allorché lo si cerchi con il massimo desiderio” (*Quaer.* III, 28; 26m): l’Uno, afferma difatti Cusano, “è desiderabile prima di ogni conoscenza” (*Princ.* 39; 735). E l’averlo finalmente trovato con l’*intellectus* e con l’*affectus* (le due ali dello spirito creato, che fanno ascendere la mente umana alla visione del principio divino)²¹ è “la gioia senza pause dei figli di Dio” (*gaudium filiis Dei absque intermissione*), la cui vita spirituale non si corrompe nell’annientamento del corpo, e il cui gusto intellettuale fa loro apprezzare di “vivere la vera vita dell’intelletto, che è a sua volta ristorato, per l’eternità, dalla pura verità” (*De fil.* II, 46; 44m):

È gioia del Signore, che nessuno ci potrà mai portar via, quando comprendiamo, avvertendone il gusto intellettuale, di aver raggiunto la vita incorruttibile. Ed è piacere sommo, come quando con il senso del gusto in perfetta condizione, assaporiamo il cibo della vita che, affamati, desideriamo (ivi 46; 43m).

Qui, dove si sta realizzando la *mystica unio* con Dio, che “supera ogni modo dell’intuizione” (ivi I, 41; 39m), l’intelletto umano, fattosi *subtilissimus* e confidando in un atto di grazia per superare le proprie debolezze e la

19 “Dio viene conosciuto mentre l’uomo si considera nello specchio. Egli è similitudine divina. Proprio per questo, dunque, la ragione può scorgere in sé l’unità [divina]. Ma il fatto che l’uomo si veda nel suo specchio come un ‘secondo Dio’, ha la propria ragione in ciò: che questo specchio gli è stato ‘posto nelle mani’ da Dio. Ora, questo specchio è Gesù Cristo, il Figlio di Dio”, in cui l’uomo consegue la filiazione adottiva: U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift “De docta ignorantia” des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1991, p. 98.

20 W. BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken Cusanus*, in AA.VV., *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neue erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte* (Kolloquium Kloster Fierschingen, 1998), a cura di W. Haug e W. Schneider-Lastin, Tübinga, Niemeyer, 2000, p. 433.

21 N. CUSANO, *Sermo XXXIX, Seraphin duabus alis* (1444), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVII, *Sermones* II (1443-1452), fasc. I (*Sermones XXVII-XXXIX*), a cura di R. Haubst e H. Schnarr, 1983, p. 116B.

dimensione dell'alterità razionale – che continua a far sì che esso si rappresenti Dio come la *coincidentia* dei contraddittori, dunque soltanto come un concetto risultante dalla sintesi degli opposti (ontologicamente posteriore a essi), e non come “puro aldilà” che li precede infinitamente (“supra omnia opposita per infinitum”, “omnem oppositionem supergreditur per infinitum”)²² – dilata a dismisura il proprio ambito d'intelligibilità, non rivolgendosi più a una determinata cosa o essenza, che è se stessa nella misura in cui si distingue da tutte le altre. La mente, scrive infatti Cusano, “finché vede qualcosa, questo qualcosa non è ciò che cerca” (*quamdiu aliquid videt, non esse id quod quaerit*) (*De vis.* VI, 23; 283); mentre “nel cielo dell'intelligenza pura tutte le cose sono conosciute nell'Uno” (*De fil.* VI, 61; 57m), ovvero si risolvono in questa stessa unità semplice e priva di differenze, a cui ogni spirito creato fa ritorno (nella *resolutio* finale) “per vivere di vita intellettuale nell'unità della sua scaturigine (*in unitate sui effluxus*)” (ivi 62; 58m).

L'intelletto, dal canto suo, data l'indeterminatezza del proprio oggetto (l'infinito divino *in actu*), perde così i propri requisiti di facoltà particolare tra le altre, sebbene al vertice di tutte (vero e proprio *apex mentis*), per diventare – così afferma W. Beierwaltes – pura visione mentale o intellettuale (*mentalis sive intellectualis visus*) di carattere “non concettuale”;²³ ovvero, apertura estatica che non si rivolge più “in modo intenzionale” a un oggetto particolare, determinandolo e circoscrivendolo: *linquendo omnia*, la visione intellettuale “supera la propria forza discretiva e realizza, in quanto *visio unitiva*, la suprema possibilità dello spirito (*supremum posse mentis*)”.²⁴

L'eterna sapienza non vuole esser posseduta se non là, ove colui che la possiede non ha più nulla di suo (*nihil de suo tenuit ut eam haberet*). Ciò che noi abbiamo di nostro è vizio; dalla Sapienza eterna, invece, non vengono che cose buone. Perciò lo spirito della Sapienza non abita in un corpo soggetto al peccato, né in un'anima malevola, ma nel campo suo puro (*in agro suo puro*), cioè nella pura immagine della Sapienza, quasi come nel suo tempio santo (*Id. De sap.* I, 43; 79).

22 IDEM, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XV, *Sermones* I (1430-1441), fasc. 4 (*Sermones* XXII-XXVI), a cura di R. Haubst e M. Bodewig, 1984, p. 337B.

23 Cfr. W. BEIERWALTES, *Visio facialis - Sehen ins Angesicht. Zur Coinzidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, in *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, “Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft” (1989), n. 18, p. 95.

24 Ivi, p. 105.

Nell'esperienza mistica la visione "consiste in un passivo accoglimento di Dio, in quanto essere assoluto, da parte del nostro intelletto", il quale si deve a tal fine liberare da tutte le immagini sensibili e dalla varietà accidentale introdotta dai concetti razionali e intellettivi: "L'intelletto, infatti, per sua natura è in grado di ricevere soltanto principi. Ma quell'essere che è Dio, è il principio originario, l'*Ipsum esse a se*, l'*Ipsum esse subsistens*. Il fatto che in un'esperienza mistica vengano meno immagini e concetti, dimostra che qui è in gioco la visione di questo stesso principio, il quale altri non è che l'essere divino":²⁵ un essere *absolutum*, cioè, totalmente in atto, rispetto a cui "nihil maius esse potest" (*DI I*, 10; 73), e che in quanto tale sfugge a tutte le modalità dell'umana comprensione (immagini, concetti, nomi e definizioni). Questa divinità soprasostanziale, detto con Dionigi, "nessuno di quelli che amano la verità al di sopra di ogni verità può celebrarla né come parola o potenza, né come intelligenza o vita o sostanza, ma come separata in maniera eccellentissima da ogni abitudine, movimento, vita, immaginazione, opinione, nome, parola, pensiero, intelligenza, sostanza, stato, posizione, unità, fine, immensità e anche da tutte quante le cose che sono".²⁶

In questa forma particolare di pensiero, caratterizzata da "un vedere non intenzionale, privo cioè di oggetto e indifferenziato", in quanto modalità di unificazione con Dio, "s'incontrano la teologia mistica e la mistica filosofica"²⁷ di Cusano, dando vita a un'originale forma di 'esperienza mistico-speculativa'. Quest'esperienza *sui generis*, per dir così, cerca di preservare sia le esigenze della ricerca filosofica – per cui unirsi a Dio significa comunque e sempre 'conoscerlo'; o, per meglio dire, 'vederlo' riflesso enigmaticamente in quello specchio perfetto della verità che è il Verbo –; sia quelle dell'ascensione unitiva propria della teologia mistica (ineffabile e non traducibile sul piano della concettualità filosofica), secondo cui vedere Dio significa allo stesso "intuirlo segretamente", amarlo e assimilarsi con tutto il nostro *affectus* a lui; vale a dire, unirsi misticamente a colui che soltanto può esaudire pienamente l'attesa fiduciosa di quella *praegustatio ingustabilis* (*Id. De sap.* I, 18; 71) che guida segretamente il nostro cammino di ricerca e alimenta costantemente il nostro più profondo "desiderio

25 M. GOGACZ, *Mystische Erfahrung im Hinblick auf verschiedene Arten des Sehens Gottes und das Werk De visione Dei des Nikolaus von Kues*, in *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 273.

26 *De divinis nominibus* I, 6; in PG, vol. III, col. 594C; trad. it. di P. Scazzoso, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano, 1981, p. 260.

27 W. BEIERWALTES, *Visio facialis - Sehen ins Angesicht*, cit., p. 95.

intellettuale”:²⁸ sicché *te intelligere*, scrive Cusano, non è diverso da *tibi uniri* (*De vis.* XIX, 67; 345).²⁹

A colui che cerca la sapienza eterna non basta sapere ciò che di essa si legge, ma gli è necessario, dopo averla trovata con l'intelletto, farla propria: come colui che ha trovato un tesoro sepolto in un campo non può goderlo se il campo, ove esso si trova, non è suo ma appartiene ad altri; perciò vende tutte le cose e compera quel campo, per possedere il tesoro in un campo proprio. [A tal fine] bisogna vendere e donare tutte le cose nostre (*Id. De sap.* I, 42; 77-9).³⁰

Quest'esperienza unitiva, in quanto *simplex visio mentis*, se da un lato potenzia al massimo grado le possibilità dello spirito umano, essendo quell'“ultimo grado di ogni potenza” (*ultimum omnis potentiae*) (*De fil.* I, 41; 39m) a cui la nostra *vis intellectualis* accede al culmine del suo *posse videre*, superando in ultimo anche se stessa; dall'altro mostra l'insufficienza della forza razionale e intellettuale della mente creata al fine dell'apprensione, *sine velamine* e così com'essa è in sé, della verità infinita: “Intellectus humanus est mensuratus et limitatus a Deo creatore, qui sibi posuit terminos capacitatis”.³¹ L'*unitiva visio*, conformemente alla dialettica spirituale tra ‘svuotamento’

28 Queste affermazioni possono inquadrarsi all'interno del giudizio espresso da E. VANSTEENBERGHE, secondo cui il centro immutabile intorno a cui gravita la filosofia di Cusano è dato da una metafisica essenzialmente religiosa, la quale implica tre verità fondamentali: “la trascendenza di Dio, la sua causalità creatrice, e il finalismo dell'uomo. Che cos'è Dio in se stesso e in rapporto al mondo? Come e per quale motivo vi è un atto creativo? Come il mondo può tornare a Dio?”: *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 444.

29 “Mens sine desiderio non intelligit et sine intellectu non desiderat. Mens igitur est principium intellectus et affectus. Mens est vis simplex nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere [...]. Non potest mens scire Deum et non diligere; ita non potest esse vera scientia Dei, ubi non est caritas”: N. CUSANO, Sermo CLXXII, *Suscipimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui* (1455), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVIII, *Sermones* III (1452-1455), fasc. 3 (Sermones CLXI-CLXXV), a cura di S. Donati, I. Mandrella e H. Schwaetzer, 2003, p. 250B. Per la datazione e la numerazione delle prediche di Cusano si veda J. KOCH, *Cusanus-Texte I, Predigten 7 (Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen)*, Heidelberg, Winter, 1942. Per la nuova numerazione si faccia invece riferimento a NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVI, *Sermones* I (1430-1441), fasc. 0 (*Prefationes et indices*), a cura di R. Haubst, *Tabulae declaratoriae I (Conspectus enumerationis nostrae novae et indices)*, Amburgo, 1991.

30 Cfr. *Mt* 13,44.

31 N. CUSANO, Sermo IV, *Fides autem catholica* (1430), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVI, *Sermones* I (1430-1441), fasc. 1 (Sermones I-IV), a cura di R. Haubst e H. Schnarr, 1970, p. 62A.

dall'alterità varia del molteplice (*aphaíresis, ablatio*) e 'riempimento' o 'autoassimilazione' all'infinito introdotta dalla *exinanitio* mistica (secondo l'immagine cusaniiana dello specchio mentale piano e terso, orientato frontalmente rispetto al lume abbacinante della verità, in cui l'intelletto umano deve 'trasfondersi' per cogliere allo stesso tempo se stesso, Dio e l'intera realtà),³² è pura, generica e indifferenziata capacità di accogliere ciò che non è di per se stesso pensabile *naturaliter*: Dio, infatti, è al di là tanto di ogni pensiero razionale, che procede analiticamente per distinzioni, quanto di ogni 'sintesi intellettuale' (*copulatio*) di ciò che per la *ratio*, appellandosi essa inderogabilmente al principio logico di non-contraddizione, è intrinsecamente contraddittorio e inesprimibile concettualmente. Si tratta allora, afferma Cusano, dell'ottenimento per dono divino della "visione rivelata" di ciò che permane in se stesso invisibile (*irrevelabilis*): *mystica visio* che l'uomo riceve, in virtù di un'auto-ostensione del Principio divino stesso, nell'intuizione estatica di quel *modus theophanicus* che la mente contratta può afferrare e far proprio con la sua capacità di conoscere (la verità) e di amare (il proprio bene duraturo) solo in quanto potenziata sovranaturalmente dal dono salvifico della Grazia: "Tale modo di apparire della verità assoluta, poiché è la felicità ultima vitale dell'intelletto (che così gode della verità), è Dio, senza il quale l'intelletto non può essere felice" (ivi III, 47; 44m).

Quando adunque il ricercatore della verità, abbandonando tutto, sarà asceso al di sopra di se stesso (*supra se ipsum ascenderit*), trovando così di non poter più accedere oltre verso il Dio invisibile, invisibile perché con nessuna luce di ragione può vederlo, allora attende con ansia devotissima quel sole onnipotente che, sorgendo, caccia le tenebre e lo illumina affinché egli possa vedere l'invisibile, per quel tanto che l'invisibile stesso si manifesterà (*Pos.* 19-20; 253).

La conoscenza mistica di Dio, dunque, *propter fragilitatem naturae corruptibilis* dell'uomo (*De vis.* XI, 40; 306), supera in altezza ogni capacità d'apprendimento del nostro spirito. Essa può essere raggiunta solo in quanto l'oggetto stesso della nostra ricerca ci rapisce e c'innalza, al di là d'ogni possibilità conoscitiva, sino a Lui, rivelandosi infine, mediante il dono superiore di un'apparizione teofanica, "nel terzo cielo dell'intuizione più semplice", in cui l'Uno si trasfonde da se stesso nello spirito creato:

32 Per l'analisi dello *speculum*, enigma sensibile per accedere ad una interpretazione filosofica della *unitiva visio* cusaniiana, si veda A. MINAZZOLI, *La première ombre. Réflexion sur le miroir et la pensée*, Paris, Minuit, 1990, specialmente le pp. 21-40.

Dio non si trova nella regione o cielo dell'intelletto, né l'intelletto è in grado [...] di coglierne l'essere al di fuori di tale cielo. Ed allora, non potendo Dio esser colto al di fuori della regione intellettuale che per via negativa, è colto con pace e quiete per via della fruizione nella verità dell'essere e della vita nel cielo empireo – ossia il cielo del rapimento più alto del nostro spirito (*in caelo altissimi raptus nostri spiritus*) – e lo spirito si appaga in questa apparizione della gloria di Dio (*De fil.* III, 48; 45m).

Dove infine questa visione sovranaturale trasporti l'uomo, e attraverso quali gradi l'ascesa mistica si snodi, tutto ciò non è dato sapere all'anima umana, che non può che affidarsi al soccorso sovranaturale ottenuto dallo stesso fine irraggiungibile del suo 'impercorribile cammino': *ignote ascendere, intrare umbram et caliginem, se in caliginem inicere*, suggella Cusano, con espressioni tipicamente dionisiache, il proprio pensiero intorno alla via mistica.³³

Mi sono sforzato di farmi rapire (*conatus sum me subicere raptui*), confidando nell'infinita tua bontà, per vedere te invisibile ed avere, senza veli, una visione irrilabile (*ut videre te invisibile et visionem revelatam irrelabilem*). Dove sia giunto, lo sai tu; io non lo so; a me basta la tua grazia, per la quale mi rendi certo che tu sei incomprendibile, e mi elevi a una speranza ferma di poter giungere, con la tua guida, alla fruizione di te (*De vis.* XVII, 63; 339).

b. *L'apex theoriae come "pensiero epibolico". La visione unitiva e la detemporalizzazione del pensiero*

La visione mistica, secondo Cusano, dal punto di vista del progresso naturale delle facoltà del conoscere (sensi, immaginazione, ragione, intelletto), può essere definita come la "perfezione finale dell'intelletto" (*ad ultimam intellectus perfectionem*) (*De fil.* I, 40; 38m), la quale implica, così afferma Beierwaltes, "una radicale intensificazione di ordine qualitativo del pensiero".³⁴ Questo pensiero di carattere intellettuale, potenziato e intensificato oltre ogni grado quantitativo (*quantum*), giunge così, in un modo che può essere formulato soltanto paradossalmente dal linguaggio,³⁵ a "ve-

33 Cfr. W. BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, cit., p. 430.

34 IDEM, *Visio facialis - Sehen ins Angesicht*, cit., p. 107.

35 Secondo E. VANSTEENBERGHE, l'intelletto deve giungere "a liberarsi, per quanto a lui sia possibile, del linguaggio razionale, ed a tradurre per mezzo di simboli sempre meno inadeguati un pensiero che eccede e fa esplodere tutte le espressioni": *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 286.

dere' ciò che non è in se stesso affatto conoscibile. Si tratta di una visione *sui generis* che, risolvendo tutte le facoltà in un'apprensione semplicissima, la quale è ad un tempo massima esplicazione del *posse contractum mentis* (l'apice dell'attività intellettuale) e pura *mentalis passio* (silente quiete dello spirito al massimo grado, in cui esso è 'illuminato-oscurato' da un'"immissione per partecipazione" del Verbo divino), si risolve in ultimo in un "contatto" o "unificazione sperimentale" con il proprio principio trascendente in cui ogni differenza, opposizione e alterità (di ordine razionale e intellettuale) sono superate nella loro origine semplicissima ed eternamente essente: Dio stesso, "il principio unico, anteriore a ogni discorso che sia possibile formulare intorno a lui" (*Deus absc.* 8; 8m), quell'Uno ineffabile e sovrasostanziale che è "posto al di sopra di tutto ciò che è intellettuale (*super omne intellectuale esse*)" (*De fil.* IV, 56; 52m).

L'*experimentalis contactus* (*De vis.* V, 17; 274), sulla scorta del dionisiano *intrare caliginem*, si realizza per Cusano nel penetrare da parte dello spirito creato, all'apice del suo *posse mentis* limitato e contratto, nella notte tenebrosa della visione mistica: quell'"oscurità sacra", che non è diversa dall'eccesso di luminosità della visione rivelata e senza veli di Dio, derivante "dall'abbandono dei contraddittori"³⁶ tenuti distinti dal lume della ragione discernente; là dove cioè conoscere e ignorare, luminosità e oscurità, poter vedere e cecità o ignoranza dello spirito, superato il principio di non-contraddizione, si convertono paradossalmente l'uno nell'altro: "In tanto, allora, Dio si rivela, in quanto si sa che ogni intelletto è a lui inferiore nel formarsene immagini e concetti" (*Quaer.* I, 14; 14m); concetti, nomi, immagini e definizioni, per Cusano, hanno infatti senso e valore soltanto per la comprensione della realtà contratta e delimitata del finito, dove ognuno di essi è tenuto distinto, per la determinatezza e particolarità che caratterizza il proprio oggetto (il *designatum*), da ogni altra immagine, definizione, nome e concetto, non potendosi ammettere nel "cielo della ragione" il pensiero paradossale della *coincidentia contradictoriorum* (principio, quest'ultimo, che è la sola via d'accesso per giungere alla visione mistica e rivelata di Dio).³⁷

36 L. BAUER, *Cusanus-Texte III, Marginalien 1. (Nicolaus Cusanus und Ps.-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus)*, Heidelberg, Winter, 1941, p. 87.

37 Come si legge nel Cod. Cus. 84 di Strasburgo (o *Codicillus Argentorantensis*), "occorre che in ogni opposizione l'Uno sia esaltato al di sopra di entrambi i contraddittori, che non si identifichi con nessuno di loro, e che per di più esso stesso sia chiamato con un nome migliore" di quello che indica uno qualunque di questi opposti. Il passo riportato è tratto da CUSANO dalla traduzione latina del *Commen-*

La *mystica unio*, sempre approssimativa e mai risolvibile in pura evidenza per la ragione umana, è resa possibile da quella forma di pensiero ‘detemporizzata’ (vale a dire ‘non-discorsiva’) e in se stessa indifferenziata (che non procede cioè analiticamente per distinzioni) che è propria dell’*intellectualis intuitus*, il quale “intuisce le cose temporali non temporalmente, in una successione instabile, ma in una presenza indivisibile”, che è la stessa eternità o la stabile presenza di Dio (*De fil.* VI, 63; 58m).

Il presente (*presentia*), il *nunc*, che complica in sé ogni tempo, non appartiene al mondo sensibile [...] ma al mondo intellettuale. La stessa cosa vale per la quantità, che l’intelletto intuisce non nella corporeità estesa e divisibile, ma in un punto indivisibile, che complica in sé intellettualmente ogni quantità continua. E così per le alterità delle cose, intuite non nella loro varietà numerica, ma nella semplice monade, che complica in sé intellettualmente ogni numero (*ibid.*).

L’intelletto, che è l’unità presupposta dagli atti della ragione, senza di cui essa si disperderebbe in una rapsodia di operazioni non coordinate tra loro, “è prima dell’alterità e non è soggetto al tempo, che viene dalla ragione, né alla corrutibilità, poiché esso è unità dell’alterità razionale”; ora, “dove l’unità assorbe l’alterità, ivi c’è l’immortalità” (*Coni.* II, 165; 348s), vale a dire l’assenza di mutamento e di decorso temporale, sicché tutto è compresente istantaneamente nell’atto complicante del pensiero intuitivo dell’intelletto, senza moto o discorso da una cosa all’altra.³⁸ Il ragionamento (*ratiocinatio*), afferma Cusano, *quaerit et discurrit*; ora,

ogni discorso è necessariamente fra un termine *a quo* e un termine *ad quem*, e questi termini opposti li diciamo contraddittori. Perciò nel discorso della ragio-

tario al Parmenide di Proclo: cfr. R. HAUBST, *Die Thomas- und Proclus-Exzerpte des “Nicolaus Treverensis” in Codicillus Strassburg 84*, in “Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft” (1961), n. 1, p. 27 e pp. 41-2. Cfr. anche *Cusanus-Texte III, Marginalien*, 2. *Proclus Latinus (Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften)*, 2.2 *Expositio in Parmenidem Platonis*, a cura di K. Bormann, Heidelberg, Winter, 1986, p. 158. Per la nozione di paradosso in Cusano si veda invece il libro di C. CIANCIO, *Il paradosso della verità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1999, pp. 56-62.

38 In tal senso, afferma CUSANO, quegli opposti che nell’unità razionale sono incompatibili, “nell’unità intellettuale risultano invece complicati. Dal punto di vista della ragione il moto si oppone in modo incompatibile alla quiete. Ma come il moto infinito coincide con la quiete nella prima unità [che è Dio], così nell’unità che ne è la similitudine più vicina [e cioè l’intelletto], moto e quiete non si eliminano, ma si oppongono a vicenda”: *Coni.* I, 30; 260s.

ne i termini risultano opposti e distinti. Nella regione della *ratio* gli estremi sono disgiunti, come nel concetto di circolo (per il quale si dice che tutte le linee condotte dal centro alla circonferenza sono eguali), il centro non può coincidere con la circonferenza. Ma nella regione dell'intelletto, chi sa vedere il numero complicato nell'unità, e la linea complicata nel punto, e il circolo nel centro, costui coglie con una visione della mente, senza discorso, la coincidenza di unità e pluralità, di punto e di linea, di centro e di circolo (*ApDI*, 15; 225).

Cusano paragona il pensiero metarazionale e intuitivo dell'intelletto al centro immobile della sfera, nella cui apprensione semplicissima e simultanea (non discorsiva), che “abbraccia il vero in modo puntuale (*punctualiter*)” (*Coni.* II, 171; 351s) – similmente a Dio, che come *absoluta visio* “guarda simultaneamente a tutte le cose ed a ciascuna singola” (*De vis.* I, 10; 267)³⁹ –, è presente ogni punto della circonferenza, senza alcun passaggio dall'uno all'altro; sicché “le intelligenze più perfette che sono in atto, alle quali non è necessario il ragionamento per giungere all'atto, sono più vicine all'eternità e sono più lontane dalla successione temporale” (*Aequal.* 16; 698).

L'intelletto è dotato di una natura tanto sottile che, per così dire, nel punto centrale indivisibile riesce a intuire la sfera (*in puncto centrali indivisibili sphaeram intueatur*). Quando è contratto nella ragione, intuisce la sfera in quel concetto razionale per cui si dice che essa ha uguali tutte le linee che vanno dal centro alla circonferenza. E quando la intuisce nella fantasia, la immagina rotonda e corporea. Il senso della vista, poi, non riesce a vedere tutta la sfera, ma solo una sua parte e, soltanto mediante la ragione, afferra la possibilità di comporre parte con parte (*Coni.* II, 170; 350s).

Questa visione intellettiva, che è a fondamento dell'esperienza mistica, in cui l'intuizione intellettuale è intensificata e spinta oltre i propri limiti dal principio eteronomo della conoscenza (*theophania sive divina apparitio*), è capace di assimilare a sé, superando le nozioni astratte della ragione come il punto geometrico, l'istante temporale (*nunc*) e l'unità numerica,

39 “La vista contratta non può esistere senza la vista assoluta. E questa abbraccia in sé tutti i modi del vedere, li abbraccia tutti tanto quanto ciascuno singolarmente, e pur rimane del tutto sciolta da ogni loro varietà. Tutti i modi contratti del vedere stanno nella vista assoluta in maniera incontratta. Ogni contrazione, infatti, sta nell'assoluto, poiché la visione assoluta è contrazione delle contrazioni. Essa è contrazione incontraibile. Tale contrazione incontraibile coincide dunque con l'assoluto”: *De vis.* II, 11-2; 269.

tutta la realtà conoscibile (cfr. *De ludo* II, 113; 911);⁴⁰ sicché l'intelletto, la cui visione unitiva è complicante e concentrativa al massimo grado, "al di là di ogni alterità di ragione, intuisce tutte le cose nella propria natura semplice intellettuale" (*Coni.* II, 168; 349-350s), abbracciandole fuori dei fantasmi dell'immaginazione nella chiarezza della verità semplice: la stessa unità soprasostanziale e ineffabile di Dio, "che è l'eternità stessa" (*DI* II, 70; 137s), in cui nulla può divenire e passare da uno stato all'altro.

Le intelligenze, scrive Cusano, cogliendo la realtà intelligibile fuori del tempo con un'apprensione intuitiva semplicissima, "si muovono standosene quiete (*quiescentes moventur*) nel loro regno contratto" (*Coni.* II, 132; 331s): quasi specchi intellettuali immobili nel centro inesteso della 'sfera dell'essere', la cui vita consiste in un movimento istantaneo e paradossale che è l'identità di moto e quiete, *dynamis* e *stasis*.

L'intelligenza, per sua natura, non si muove da luogo a luogo [...]. La natura intellettuale si muove in modo intellettuale nel regno che le è proprio in modo determinato. E questo suo muoversi è tale che concorre al suo essere in quiete, poiché è obbedienza alla verità, come il movimento del comandare di un sovrano è compatibile con la quiete di uno che comanda in cattedra (*ibid.*).

Il pensiero dell'intelletto, grazie a questa capacità assimilatrice e concentrativa che è propria del suo centro mentale 'onnicomplicativo' (l'intuizione mentale, la quale promuove una visione simultanea che si pone a giudice delle singole conoscenze determinate ottenute di volta in volta dalla ragione discorsiva), in ogni forma intellettuale è in grado di cogliere intuitivamente tutte le altre, senza dover procedere discorsivamente da un'essenza all'altra, da un'idea a un'altra idea diversa e opposta alla prima. Esso, tuttavia, di per se stesso soltanto, senza il dono superiore della grazia, non può ascendere tanto in alto fino a scorgere, *in mentis visione*, quell'unità semplicissima (sul cui fondamento inconoscibile soltanto è possibile il pensiero metarazionale della *coincidentia*) da quelle forme ontologicamente presupposta: il Verbo divino, quella "forma ineffabile che eccede ogni

40 La forza sottilissima dell'anima razionale, scrive CUSANO, "complica nella sua semplicità ogni complicazione, senza la quale non è possibile che avvenga alcuna distinzione. Quindi, per distinguere la molteplicità, essa si rende simile all'unità o alla complicazione del numero ed esplica da sé il numero nozionale della molteplicità. In questo mondo si rende simile al punto che complica la grandezza, in modo da esplicare da sé le linee, le superfici e i corpi come nozioni. E dalla loro complicazione, ossia da quella dell'unità e del punto, esplica le figure matematiche, i cerchi e i poligoni che non possono essere esplicitati senza la molteplicità e la grandezza insieme": *De ludo* II, 115; 911.

concetto” (*ipsa omnem conceptum ineffabilis forma*) (ApDI, 11; 217), in cui i principi o ragioni dell’essere sono anteriormente a ogni loro distinzione spaziale e temporale. Secondo Cusano, l’intelletto, di per sé solo, può dunque intuire l’unità divina “non com’essa è in se medesima, ma come può essere intesa umanamente”, quasi fosse il risultato di una sintesi a posteriori che esso crede di poter produrre da sé nell’unificazione sovrarazionale dei contraddittori, pur pretendendo poi d’affermare l’assoluta anteriorità ontologica di questo suo risultato (la *coincidentia*) rispetto a ogni alterità e differenza razionale.⁴¹ L’intelletto, data la convertibilità d’*intelligere* e *colligere* (cfr. ivi 13; 220), per meglio dire, per elevarsi a quella “semplicità ove avviene la coincidenza dei contraddittori”, prende sempre le mosse dall’esperienza frammentaria e discorsiva della *ratio*, le cui conoscenze (in quanto meramente analitiche) sono ‘chiare e distinte’ nella misura in cui, alla luce del principio logico di non-contraddizione, le ragioni o essenze delle cose sono distinguibili le une dalle altre. La *copulatio* dei contraddittori, com’è stato osservato, “per poter render accessibile la semplicità massima, deve poter recare ancora in sé, in misura determinante, il carattere proprio dell’intelletto”; e, tuttavia, “la via che conduce dal pensiero discernente della ragione a quello dell’intelletto che unifica i contraddittori, sebbene sia condizione necessaria, è insufficiente per la conoscenza dell’Uno, così com’esso è in sé”.⁴² L’intelletto, in ultimo, per accedere alla visione mistica dell’unità originaria (la quale, più che derivare dall’unificazione del molteplice, ne è semmai la scaturigine prima, situata “al di sopra dell’alternativa tra congiunzione e disgiunzione dei contraddittori”),⁴³ *quasi via momentanei raptus* (ivi, 14; 221), deve dunque elevare se stesso e superare le proprie costruzioni mentali, “per volgersi in maniera più assoluta all’unità com’è in sé, passando dal vero alla verità, all’eternità e all’infinità” (*Coni.* II, 169; 350s). Ora, questa sua capacità d’autotrascendersi e aprirsi al dono superiore del *Pater luminum*,⁴⁴ è “la perfezione ultima

41 “Perciò la verità non è Dio così com’è. Difatti Dio è ineffabile. La verità assoluta, tuttavia, è Dio in quanto attingibile dall’umano intelletto; è come si dicesse che la luce solare è il sole, sì che è il sole [stesso], che così com’è eccede la vista, ad essere visibile”: N. CUSANO, Sermo CXXX, *Intravit Iesus* (1453), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVIII, Sermones III (1452-1455), fasc. I (Sermones CXXII-CXL), a cura di R. Haubst e H. Pauli, 1995, p. 47A.

42 K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden, Brill, 1973, p. 184.

43 Ivi, p. 183.

44 “Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum”: Gc 1,17.

dell'intelletto (*ultima perfectio intellectus*), poiché per una manifestazione divina che discende in lui, egli di continuo ascende approssimandosi alla somiglianza dell'unità divina e infinita, la quale è vita infinita, verità e quiete dell'intelletto" (ivi 169; 351s).

Per Cusano, dunque, in modo simile a san Bonaventura, solo con la visione mistica, per mezzo di cui "siamo rapiti nell'estasi che eccede la capacità della nostra mente" (*rapiamur ad supermentales excessus*),⁴⁵ quell'unità immemorabile e ineffabile, "anteriore ad ogni cosa che si possa dire intorno ad essa" – grazie alla gratuità di un'autoprofusione del principio divino, che si automanifesta nell'oscurità sacra della dotta ignoranza –, "si trasfonde nello specchio vivo intellettuale" della mente, mettendo così essa nelle condizioni di vedere, sebbene nella forma di una visione oscura ed enigmatica, il regno dell'onnipotente. Là dove cioè

il regno è la stessa cosa che il re, dove tutte le cose che esistono in tutti i regni sono lo stesso re [...], dove tutte le cose che sono prive di movimento e vita nel mondo sensibile e tutte le altre che hanno vita vegetativa, sensitiva, razionale o intellettuale, sono la stessa vita divina (che è poi la stessa immortalità, nella quale abita Dio soltanto, in cui tutte le cose si identificano) (*Quaer.* I, 21; 22m).

Detto con Plotino – mediazione indispensabile insieme a Porfirio, Proclo, Dionigi e Scoto Eriugena⁴⁶ per la comprensione della 'teologia filosofica' o 'mistica speculativa' di Cusano –, si potrebbe definire quest'atto d'intuizione intellettuale, potenziato dalla grazia e accedente alla visione mistica, come essenzialmente 'epibolico'. Si tratta di una sorta di *raptus mentalis*, in cui il pensiero intuitivo è attirato (come il ferro dal magnete, come il cervo dalla fonte dell'acqua, o come l'orso dal miele, per seguire

45 BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, in *S. Bonaventurae Opera omnia*, Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Clara Aquas (Quaracchi), Firenze, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891, vol. V, c.I, 8, col. 298A; trad. it. di L. Mauro, con testo latino a fronte, Milano, Rusconi, 1996, p. 65. Come afferma ancora san Bonaventura, nei cui confronti la via mistica di Cusano ha più di un semplice rapporto di affinità (si veda a tal proposito R. STEIGER, Introduzione a *Idiota de sapientia / Der Laie über den Geist*, trad. tedesca con testo latino a fronte, Amburgo, Meiner, Philosophische Bibliothek, 1988, nota 45, pp. XXII-XXIII), "noi non ci possiamo elevare al di sopra di noi se una forza a noi superiore non ce lo consente. Infatti, per quanto ci disponiamo interiormente a questa ascesa, a nulla serve tutto ciò se non ci soccorre l'aiuto di Dio (*nisi divinum auxilium comitemur*)": ivi I, col. 296B-297A; trad. it. cit., p. 58.

46 Per la ricezione cusanianiana della filosofia di Scoto Eriugena, si veda P. LUCENTINI, *Platonismo medioevale. Contributi per la storia dell'erigenismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, soprattutto le pp. 77-124.

alcune immagini ricorrenti in Cusano) dal proprio oggetto per unirsi a lui, quasi ‘gettandosi’, con una fiducia che può derivare soltanto da un atto preventivo di ‘adesione’ dettato *dalla fede*, nelle braccia del proprio principio trascendente “che è nascosto a tutti i sapienti del mondo” (*Deus absconditus*, 10; 10m); principio che, nel *reditus* dell’universo spiegato all’uno, tutto accoglie e attrae a sé in quanto origine permanente di ogni cosa che si converte nel fine di tutto: “il luogo dei luoghi” in cui, essendo Dio simultaneamente “principio del flusso, mezzo nel quale ci muoviamo, fine del riflusso” (*Quaer.* I, 22; 21m), la realtà in genere trova la propria quiete e perfezione ultima; sicché, scrive Cusano, la nostra natura intellettuale “può cogliere la felicità della quiete esclusivamente nel lume del proprio principio intellettuale” (ivi III, 27; 26m).

Essendo noi quindi “attratti al Dio ignoto dal movimento del lume della sua grazia” (*ibid.*), l’*intellectualis intuitus*, superando il pensiero sovrazionale della *coincidentia contradictorium*, che è solo l’ombra della *vera et absoluta simplicitas* di Dio (la quale, neoplatonicamente, “precede ogni intelligibile come l’Uno, principio semplicissimo”) (*De fil.* III, 48; 45m), s’innalza all’unione mistica; esso, concentrandosi in sé, abbandona tutto il superfluo (*aphaíresis*) per risolversi, quasi *extra corpus* e rinunciando agli allettamenti dell’agostiniana *regio dissimilitudinis* (a cui i sensi, l’immaginazione e la ragione rimangono saldamente legati), in puro e silente contatto spirituale con Dio. Punto di sutura, questo, tra l’intelletto e l’assoluto meramente esperienziale (*experimentalis contactus, mystica experientia*), vale a dire sovracategoriale e metarazionale, in cui per la mente umana, assimilandosi all’*absoluta complicatio* divina – quell’unità indifferenziata e semplicissima che “viene prima di ogni molteplicità, e quindi precede anche ogni diversità, alterità, opposizione, diseguaglianza, divisione e simili caratteristiche che si accompagnano alla molteplicità” (*Coni.* I, 21-2; 256s) –, “l’essere uno, nel quale sono tutte le cose, e l’essere tutte le cose, nel quale è l’uno” (*De fil.* III, 51-2; 115s), coincidono nell’*unitiva visio* dello spirito umano. Proprio allora, “avendo fatto coincidere centro con centro”,⁴⁷ e esauditi nella nostra speranza di essere soccorsi da un atto di grazia che possa integrare sovranaturalmente l’imprescindibile debolezza delle nostre facoltà mentali (data l’imperfezione e lo stato di miseria dell’uomo

47 L’espressione è di PLOTINO: un centro si riferisce all’interiorità della nostra anima, in cui è il *Nous*, l’altro al centro di tutta la realtà che è l’Uno sovraessente: *Enneadi*, in *Plotini Opera*, a cura di P. Henry e H.-R. Schwizer, Leiden, Brill, 1973, vol. III, VI 9, 10, p. 325; trad. it. a cura di G. Faggini, con testo greco a fronte, Milano, Rusconi, 1992, p. 1361.

peccatore, afferma difatti Cusano, “si può cogliere Dio alla sola condizione che sia egli stesso a manifestarsi”), “siamo deificati”. Quando cioè nel nostro pensiero intuitivo (come accade nei dormienti e in quelli che sono usciti dai sensi esterni e dalle distrazioni in cui è irretita la *ratio*, che è difatti, così scrive Eckhart, “come un continuo passaggio tra molte cose e una sorta di occupazione che porta all'esterno”),⁴⁸ per dono di Dio (*Coni.* II, 171; 351s), “siamo innalzati fino al punto da essere quello stesso Uno, nel quale sono tutte le cose e che è uno in tutte le cose” (*De fil.* III, 52; 48m), legati al principio dal vincolo saldo dell'amore spirituale che è massima gioia e felicità per l'intelletto:

Ineffabile gioia quella di chi sa cogliere l'unità della verità infinita nella varietà intelligibile dei veri. Vede infatti, nell'alterità dei visibili intellettuali, l'unità di ogni bellezza, ode intellettualmente l'unità di ogni armonia, gusta l'unità soave di ogni cosa dilettevole, apprende l'unità di tutte le cause e le ragioni, e abbraccia con un gaudio intellettuale tutte le cose nella verità, che è il solo oggetto del suo amore (*Coni.* II, 102; 311s).

Questo contatto vivificante con l'‘Uno-Dio’, immediato nell'esito e tuttavia variamente mediato nell'ascesa preparatoria ad esso delle varie facoltà (senso, immaginazione, ragione, intelletto), è la *facialis visio*, una forma superiore d'intuizione intellettuale ‘potenziata sovranaturalmente’, la quale fa sì che l'oggetto del *cogito* allarghi i propri contorni per farsi assorbente luce ideale; e in cui la mente umana, più che essere capacità di comprendere, è compresa e circoscritta come dal proprio elemento condizionante e costitutivo. Questa visione, come afferma Plotino, non è dunque una vera visione in cui l'oggetto (il contemplato) sia altra cosa dal soggetto (il contemplante), bensì “una visione ben diversa, un'estasi, una semplificazione, una dedizione di sé, brama di contatto”; per cui il contemplante, trascendendo tutte le immagini congetturali del divino, non immagina più una dualità, bensì, “già diventato altro da quello che era e ormai non più se stesso, appartiene a Lui ed è uno con Lui”: del tutto similmente “ad uno che, entrato nell'interno del penetrale, abbia lasciato dietro di sé le statue collocate nel tempio; quelle statue che, quando egli uscirà nuovamente dal penetrale, gli si faranno avanti per prime, dopo aver avuto l'intima visione

48 M. ECKHART, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, in *Die deutsche und lateinische Werke*, herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, a cura di J. Quint, *Die lateinische Werke*, vol. III, a cura di K. Christ e J. Koch, Stoccarda-Berlino, Kohlhammer, 1936, pp. 223-4; *Commento al Vangelo di Giovanni*, trad. it. a cura di M. Vannini, Roma, Città Nuova, 1992, p. 190.

e dopo essersi unito non con una statua, con un'immagine, ma con Lui stesso".⁴⁹

c. La filosofia cusaniana della visione. Cenni preliminari

Il *visus* umano, come 'pura capacità di vedere' e specchio fedele della verità illuminato sovrannaturalmente dalla grazia, secondo Cusano è 'luce dalla luce' divina, che è difatti *absoluta visio*, quasi Dio fosse "la speculazione o intuizione stessa nel suo compimento di perfezione che tutto vede" (*Quaer.* I, 18; 18m) di cui tutte le menti create in modo vario partecipano. Dio, in quanto luce intelligibile e condizione di possibilità del *visus humanus*, s'irraggia comunicandosi a tutte le menti create nell'atto stesso in cui esse s'innalzano all'apprensione mistica del lume della verità, lo *speculum sine macula* che è il Verbo, l'"immagine consustanziale" del *Pater lumen*. Dio, in quanto *absolutus visus* "che tutto vede e contiene" (ivi I, 20; 19m), è così, secondo una dottrina già formulata chiaramente da san Tommaso,⁵⁰ sia *obiectum* della cognizione intellettuale, in quanto eterna verità che si partecipa quale *thesaurus innumerabilis et inexhaustibilis* alla molteplicità delle menti create – quasi eterno cibo di vita intellettuale, il quale, sebbene la mente "ne mangi continuamente, non può mai esaurirlo del tutto, perché è un cibo tale che, essendo infinito, per quanto se ne mangi non diminuisce mai" (*De vis.* XVI, 58; 331) –; sia *medium* conoscitivo, *sub quo* la visione umana risulta di fatto possibile,⁵¹ ovvero condizione di

49 PLOTINO, *Enneadi*, cit., vol. III, VI 9, 11, pp. 326-7; trad. it. cit., p. 1361.

50 Cfr. *Summa Theologiae*, dove SAN TOMMASO afferma "che è chiaro che Dio sia autore dell'acume della nostra mente e può essere insieme oggetto della nostra intelligenza. E poiché l'acume intellettuale della creatura non è l'essenza di Dio, resta che sia una somiglianza e una partecipazione di lui che è la prima intelligenza. Perciò la capacità intellettuale della creatura è detta luce intellettuale, come derivazione dalla Prima Luce; sia che si tratti della capacità naturale, sia che si tratti di una perfezione sopraggiunta nell'ordine della grazia o della gloria. Dunque nella facoltà conoscitiva si richiede per vedere Dio una certa somiglianza [o immagine] di Dio, che renda l'intelletto capace di vedere Dio": p. I, q. 12, a. 2; S. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, Commento a cura dei Domenicani italiani (con testo latino dell'edizione leonina), Bologna, Edizione Studio Domenicano, vol. I. *Esistenza e natura di Dio*, trad. it. di A. Calducci, introduzione e note di M. Daffara, 1984, pp. 251-3.

51 Per le implicazioni del *medium* conoscitivo nella dottrina della visione di Dio *per essentiam* in San Tommaso (termine medio articolato nel *medium quo*, *sub quo* ed *a quo*), si veda J-P. TORRELL, *La vision de Dieu per essentiam selon Tho-*

possibilità di tutti gli sguardi contratti (essendo il Verbo quel *lumen cognitionis* la cui partecipazione di sé soltanto permette all'occhio umano di poter vedere). La visione assoluta di Dio, infatti, è "visione al di sopra di tutti i modi del vedere", ovvero "una visione indifferenziata" (*ein differenzloses Sehen*)⁵² che complica in sé ogni possibilità e direzione dello sguardo creaturale. Tutti questi modi, ciascuno dei quali s'identifica con il *contractus visus* d'ogni singola mente e con la sua personalissima prospettiva sulla realtà, "costituiscono la visione Tua, che è senza modo, ed è la tua essenza" (ivi XII, 42; 309).

La capacità di vedere si partecipa nei vari veggenti in modo diverso, e la varietà delle cose visibili viene complicata nell'unità della vista in maniera concordante, così come la diversità dei veggenti è contenuta in maniera concordante nell'unità della visione assoluta. E poiché la stessa mente divina è la precisione più assoluta di tutte le menti, tutte le menti create partecipano ad essa contingentemente, in modo diverso nell'alterità e nella varietà; ma quella mente ineffabile continua ad essere impartecipabile, e la partecipazione si verifica in base alle condizioni dei partecipanti (*Coni.* I, 56-7; 279s).

Dio tuttavia, proprio in quanto coincidenza di *obiectum* e *medium* della visione – per cui l'intuizione umana dell'assoluto è "un intendere in sé, perché ciò che è inteso e ciò che intende non sono due cose diverse" (*Aequal.* 5; 692) –, è anche il limite (*terminus*) dell'umana facoltà del vedere. La caligine che è nell'occhio, mai eliminabile completamente dalla costituzione contratta dell'organo visivo creato, afferma infatti Cusano, "ha origine dall'eccellenza stessa della luce del sole" (*De vis.* V, 23; 283); quella luce inaccessibile "in quo non sunt ullae tenebrae" (*ApDI* 3; 206), luce che abbaglia nell'atto stesso in cui essa permette all'occhio umano di vedere.

Questa caligine, nebbia, tenebra, ignoranza, nella quale entra colui che cerca il tuo volto, quando trascende ogni scienza e concetto, è quella al di sotto della quale il tuo volto non si può ritrovare che in maniera velata. La caligine stessa rivela che ivi sta il tuo volto al di sopra di ogni velame. Quando l'occhio nostro cerca di vedere la luce del sole, che è quasi il volto del sole, prima di tutto la vede in maniera velata nelle stelle, nei colori e in tutte le cose che partecipano della luce; poi, quando cerca di intuirlo senza veli, deve trascendere ogni luce sensibile, perché essa è minore di quella luce che egli cerca [...]. Bisogna dunque trascendere ogni luce visibile. Se quindi bisogna trascendere ogni luce,

mas d'Aquin, in "Micrologus" (1997), n. 5 (*La visione e lo sguardo nel Medio Evo*), pp. 53-6.

52 W. BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, cit., p. 433.

necessariamente si entra in ciò che manca di luce visibile ed è tenebra per l'occhio (*De vis.* VI, 22-4; 281-3).⁵³

Nella visione mistica *cognoscere* significa dunque *ignorare*; o, per meglio dire, sapere lo stato d'imprescindibile ignoranza in cui sono involte le nostre facoltà (*docta ignorantia*); e quanto più ci si avvicina al Padre dei lumi, la cui essenza misteriosa è un arcano inaccessibile per ogni intelligenza creata, tanto più diverremo consapevoli di quest'oscurità che ammantava la nostra facoltà visiva. Ora, proprio il livello di consapevolezza circa l'oscurità della visione mistica, data la convertibilità per le menti contratte di massima intensione della luce e suprema oscurità – Dio, afferma difatti Cusano, “splende in maniera incomprensibile nella tenebra della nostra ignoranza” (*in tenebris nostrae ignorantiae incomprehensibiliter lucere*) (*DI* I, 56; 124s) –, ci rivela l'effettivo grado di conoscenza nell'apprensione della verità infinita: livello del sapere raggiunto che altro non può essere che “un grado di dottrina dell'ignoranza stessa” (cfr. *ibid.*). In tal senso, così si esprime Cusano, “quanto più saremo dotti in questa dotta ignoranza, tanto più abbiamo accesso alla verità” (ivi I, 14; 72s); sicché, in definitiva, “è da considerarsi sapiente chi sa di non sapere (*qui scit se ignorantem*)” (*Deus abs.* 5; 6m).

C'è dunque in noi una dotta ignoranza, senza di cui non si cercherebbe Dio [...]. Sebbene Dio sia dovunque e non sia lontano da noi – come dice Paolo agli Ateniesi, nell'occasione in cui convertì Dionigi – tuttavia quanto più sentiamo che egli ci sfugge, tanto più stiamo avvicinandoci a lui; quanto più conosciamo la grande distanza che ci separa dalla sua inaccessibilità, tanto più da presso stiamo afferrando quella inaccessibilità (*ApDI* 13; 223).

Queste affermazioni, scrive Vansteenberghes, data l'impotenza della facoltà umana del conoscere, non hanno per Cusano un esito meramente scettico e di rassegnazione filosofica⁵⁴ o, come osserva Jaspers, di “agnosticismo indifferente”⁵⁵ nei confronti di una pretesa innattingibilità,

53 SAN BONAVENTURA ha ben presente la difficoltà per l'intelletto di poter cogliere il lume della verità: “Esso, infatti, abituato alla tenebra degli enti particolari e alle immagini delle realtà sensibili, quando fissa lo sguardo sulla luce dell'essere sommo ha l'impressione di non vedere alcunché, non comprendendo che proprio quella somma tenebra è la luce della nostra anima”: *Itinerarium mentis in Deum*, cit., c.V, 4, col. 309A; trad. it. cit., p. 123.

54 Cfr. E. CASSIRER, *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, cit., p. 49.

55 K. JASPERS, op. cit., p. 852.

assoluta e insuperabile, del vero: difatti, ci si può legittimamente domandare, “conoscere l'imperfezione che è propria della scienza, aver coscienza dei suoi limiti e comprendere le ragioni obiettive della nostra impotenza a trascenderli, non è già forse sapere qualche cosa?”.⁵⁶ Essere consapevoli dei propri limiti, inoltre, dato che tutta la conoscenza possibile all'uomo è di ordine comparativo,⁵⁷ significa già sempre possedere un certo grado di conoscenza intorno a ciò che ci limita e rispetto a cui le nostre facoltà del conoscere, sperimentando il proprio scacco nell'apprensione della verità assoluta, si trovano in uno stato d'imprescindibile ignoranza: la dotta ignoranza, in tal senso, sebbene “nescit in praeciso”, tuttavia “scit suo modo” (*Id. De sap.* I, 22; 70).⁵⁸ La consapevolezza degli angusti limiti dell'umana facoltà del conoscere, per così dire, è possibile soltanto sullo sfondo dell'idea dell'infinito e dell'eterna Sapienza, di cui la nostra mente, come emergerà nell'impiego da parte di Cusano della metafora catottrica della luce e degli specchi, è un semplice riflesso, ovvero un *modus* determinato di partecipazione al lume increato divino, di per se stesso superesaltato e inattinabile: “Lumen autem intelligentiae quod nos gestamus in similitudine lucis divinae quae est ipsa veritas, est lumen rationis”.⁵⁹

In ultimo, si può con Cusano sottolineare come “nihil [...] penitus incognitum appetitur” (ivi I, 32): la quiddità assoluta (*absoluta quidditas*), si domanda Cusano, la quale “sempre è stata, è e sarà cercata, se fosse del tutto ignota, in che modo verrebbe cercata, se poi anche quando fosse scoperta, rimanesse sco-

56 E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 281.

57 “Il sapere indagante si muove sempre nell'ambito di una relazione, perché esso può comprendere l'oggetto cercato solo in relazione a ciò che gli è già noto. La conoscenza ha perciò il carattere del *discursus*, del ‘muoversi qua e là’ fra l'uno e l'altro. Il conoscere mette a confronto ciò che si cerca con ciò che è già noto, e lo caratterizza in tale prospettiva comparante come questo o quello. E come al conoscere si addice la forma attuativa del confronto dell'uno con l'altro, così anche ciò che è conosciuto ha il carattere della proporzionalità”: K.H. VOLKMAN-SCHLUCK, op. cit., pp. 34-5.

58 Si è seguita una variante segnalata da R. STEIGER presente in numerosi codici (Si veda a tal proposito la *Praefatio editoris*, II *Descriptio codicum*, pp. XI-XXX e il *Conspectum codicum*, in *Id. De sap.*, pp. XLVI-XLVIII): “Haec est gaudiosissima incomprehensibilitatis comprehensibilitas et affectuosa docta ignorantia, cum haec scit suo modo et tamen nescit in praeciso”. Questa variante è stata seguita da L. BAUR nella prima edizione dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg, Lipsia, Meiner, 1937; e su di essa si fonda anche il testo latino dell'edizione italiana a cura di G. SANTINELLO, cit., p. 70.

59 N. CUSANO, *Sermo LIV, Remittuntur ei peccata multa* (1445), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVII, *Sermones* II (1443-1452), fasc. 3 (*Sermones XLIX-LVI*), a cura di R. Haubst e H. Schnarr, 1996, p. 262B.

nosciuta? Perciò un certo sapiente [cfr. *Gb* 36,25] diceva che essa viene veduta da tutti, sebbene di lontano (*licet a remotis*)” (*Apex*, 119; 367). Ora, l’eterna e infinita sapienza, *fons omni desiderii* (*De gen.* IV, 121), “poiché risplende in tutte le cose, ci attrae a sé con mirabile desiderio per mezzo di una certa qual pregustazione degli effetti”: pregustazione che muove l’intelletto sotto forma di una sorta di ‘precomprensione’ ancora oscura e involuta, e tuttavia di per se stessa sufficiente per accendere il nostro desiderio di raggiungere nell’unione mistica “l’incomprensibile amabilità dell’amato”:

Essa [la Sapienza] è la vita spirituale dell’intelletto, il quale ha in sé una certa connaturata pregustazione, per mezzo di cui con tanto ardore cerca la fonte della sua vita, fonte che, senza pregustazione, né ricercerebbe né, una volta trovata, saprebbe di averla trovata; per questo l’intelletto si muove verso la Sapienza come verso la propria vita (*Id. De sap.* I, 19-20; 71).

Sulla base di questa duplice funzione svolta dal principio divino di ‘condizione di possibilità’ (nonché unico termine-oggetto dell’apprensione intellettuale) e ‘limite’ della visione, secondo Cusano Dio, quasi Giano bifronte, è “parimenti visibile ed invisibile”, fonte d’intelligibilità per tutta la realtà e causa della costitutiva oscurità dell’umana facoltà assimilatrice:

Invisibile per quanto riguarda il tuo essere; visibile per quanto riguarda l’essere della creatura, la quale è in quanto ti vede. Dunque, Dio mio, tu che sei invisibile sei visto da tutte le cose; in ogni capacità di vedere tu sei veduto da ognuno che veda; e sei veduto in ogni visibile ed in ogni atto di visione, tu che sei invisibile e sciolto da ogni cosa e superesaltato all’infinito (*De vis.* XII, 41; 307-9).

Dio, in quanto *absoluta visio*, come si vedrà nell’analisi dell’onto-teologia trinitaria cusaniana, è anzitutto visione autocostitutiva e complicativa, ovvero *conceptus de conceptu*, *absolutus conceptus*, concetto o sapere cosciente di sé: un concetto che, a causa della sua infinità, “per quanto sia visto dalla mente, non può essere da essa compreso” (cfr. *Non al.* XX, 49; 841). Dio, scrive Cusano, è *conceptus sui et universi*, il quale se da un canto è “*ratio absoluta* o fondamento pensante delle idee che progettano atemporalmente il mondo”; dall’altro, in quanto assoluta identità in cui ciò che è dispiegato intemporalmente nel pensiero infinito di Dio è raccolto eternamente nella stabile presenza dell’inizio, è “sapere (*scientia*) che si sa da se stesso”⁶⁰ nell’i-

60 W. BEIERWALTES, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*; in *Identità e differenza*, a cura di A. Bausola, trad. it. di S. Saini, Milano, Vita e Pensiero, 1989, p. 181.

dentità del suo Verbo consustanziale, la Parola pronunciata da tutta l'eternità detta anche *logos* o *Sapientia*. Si tratta cioè dell'unica e semplicissima *forma formarum*, "del tutto astratta e così perfetta che è del tutto libera da ogni indigenza (*ab omni indigentia libera*)" (*Pos.* 77; 303), in cui la pluralità dei 'progetti mondani' delle esistenze, in quanto oggetto del pensiero assoluto di Dio, si risolve nella perfetta identità della *ratio* unica e infinita del principio, che è difatti "ante omnem varietatem et oppositionem" (*Apex* 119; 366): prima, dunque, di ogni alterità e distinzione tra forma e forma, tra idea e idea, tra pensiero determinato e pensiero determinato. La visione divina, che è "la forza complicativa, unificante e formante del principio divino, e lo è in quanto presupposto dell'*explicatio* di quest'ultimo",⁶¹ si risolve dunque nell'identità dinamica e riflessiva della *Triunitas* divina, in cui il Padre, attraverso il suo Verbo (il primo *speculum veritatis*), vede e conosce ad un tempo se stesso e tutti enti creati (in quanto unificati nella sua Parola o concetto eterno di se stesso), per poi tornare nella propria quietà interiorità onnisciente mediante lo Spirito: "Unicus enim conceptus tuus, qui est verbum tuum, omnia et singula complicat"; Verbo nella cui luce, con un solo e semplicissimo sguardo, Dio vede intuitivamente se stesso e, complicativamente, le *causae primordiales* di tutte le cose in quanto identiche al proprio *logos* consustanziale: questo Verbo, in cui Dio Padre vede e conosce se stesso, è dunque "la definizione razionale precisissima e la determinazione di tutti gli esseri creabili e intelligibili" (*Aequal.* 43; 714). Riprendendo la celebre prima proposizione del *Liber XXIV philosophorum*, "Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem",⁶² un unico etere risplendente (*ardor*) che è la luce dell'autocoscienza infinita del principio (l'identità infinita e complicativa del pensiero divino) quale suo eterno 'essere-trasparente-a se stesso' (o permanere nella propria identità autocosciente) attraverso il proprio infinito autoriconoscimento nel Figlio unigenito: "In questo veder-si, quale in sé unitario diventare oggetto a se stesso" attraverso la visione degli archetipi ideali di tutta la realtà contenuti implicativamente nel suo Verbo, il vedere del principio è, a differenza del vedere contratto del finito, "allo stesso tempo e in una volta (*simul et semel*) soggetto del vedere, atto del vedere e cosa visibile".⁶³

61 *Ibid.*

62 *Liber XXIV philosophorum*, a cura di P. Lucentini, ediz. con testo latino a fronte (secondo l'edizione critica di F. HUDRY, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Hermes Latinus*, vol. III 1, 143A), Milano, Adelphi, 1999, prop. I, p. 54.

63 W. BEIERWALTES, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, cit., p. 181.

In secondo luogo – senza supporre perciò che vi sia distinzione cronologica tra un atto e l'altro, essendo in Dio già tutto accaduto simultaneamente da tutta l'eternità –, rispetto al mondo in quanto *explicatum*, lo sguardo di Dio, identico al suo volto (la *facies facierum*, “la cui verità non ha più alcuna forma determinata”),⁶⁴ è visione causante *ad extra*, ovvero fondamento del mondo di cui Dio è quindi allo stesso tempo sia causa esemplare, sia causa efficiente operante *ex nihilo* (Dio come *causa efficiens, formalis seu exemplaris, et finalis*) (Pos. 15; 250), sia principio della conoscibilità degli enti creati; allo stesso modo di come la luce del sole, riprendendo il celebre esempio platonico della *Repubblica*,⁶⁵ è causa formale-efficiente sia rispetto alla luce spirituale che permette all'occhio di vedere, sia rispetto ai vari colori che sono possibile oggetto della visione contratta (non essendo essi altro che “la parte terminale della luce nel diafano, come è provato dall'arcobaleno”) (*Quaer.* II, 24; 23m): “La terminazione varia della luce divina, impartecipabile e non mescolabile, mostra la diversità delle creature, proprio come la varia terminazione della luce corporea nel diafano manifesta la varietà dei colori quantunque la luce stessa permanga senza mescolanza” (ivi 27; 25m).

Si crede che la luce sensibile si comporti rispetto alla vista sensibile come la luce, che è il non-altro, nei confronti di tutte le cose che possono essere viste con la mente. Noi sperimentiamo che la vista sensibile non vede nulla senza la luce sensibile e che il colore visibile non è altro che la definizione o la terminazione della luce sensibile, come ci mostra l'arcobaleno. In tal modo la luce sensibile è il principio dell'essere e del conoscere del visibile sensibile. Così supponiamo il principio dell'essere e il principio del conoscere (*Non al.* III, 7; 796).

Ora, questo principio cusaniano del ‘vedere causante’, che ha le sue radici nella conversione reciproca attuata da Plotino (a proposito del *Nous*) tra produzione e contemplazione,⁶⁶ deve intendersi in un senso propria-

64 A. STOCK, *Die Rolle der “icona Dei” in der Spekulation* “De visione Dei”, in *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 57.

65 Cfr. PLATONE, *Res publica*, in *Platonis Opera*, a cura di I. Burnet, Oxford, e Typographeo Clarendoniano, 1957, vol. IV, libro IV 19, p. 508B; trad. it. in *Dialoghi politici e lettere di Platone*, vol. I, a cura di F. Adorno, Torino, Utet, 1981, p. 538.

66 Cfr. *Enneadi*, cit., vol. III, III 8, 3, p. 362; trad. it. cit., p. 508. L'intelligenza, scrive PLOTINO, “cominciando come una, non rimane come ha cominciato, ma diventa inconsciamente multipla, come gravata dal sonno, e dispiega se stessa per il desiderio di possedere tutto – meglio sarebbe stato però per lei non voler ciò, poiché in questo modo essa è diventata il secondo principio –, simile a un cerchio, che dispiegandosi diventa una figura, una superficie, una circonferenza, un centro, dei

mente ontologico, poiché dal punto di vista divino vedere (*videre*) ed essere (*esse*) si convertono l'uno nell'altro.⁶⁷ “Una cosa in tanto è in quanto tu la vedi; ed essa non sarebbe in atto se non vedesse te. È la visione che conferisce l'essere, perché essa costituisce la tua essenza” (*visio enim praestat esse, quia est essentia tua*) (*De vis.* XII, 41; 307): “La creazione in Dio è la visione. Creare, vedere, intendere, volere, misurare, fare, operare e ogni altra che attribuiamo a Dio” coincidono assolutamente (*Compl.* V, 82; 639); inoltre, in Dio, “cuius videre est esse” (*Pos.* 70; 297), il vedere produttivo del mondo nei fondamenti a esso propri (le *causae primordiales* dell'essere), in quanto esplicantesi nella generazione eterna del Verbo consustanziale, non si distingue dalla visione di sé (*sui cognitio*) o eterno ‘autoconcetto’; sicché “mentre crea tutte le cose, le crea volgendosi a se stesso, poiché egli è l'infinità che è l'eguaglianza dell'essere” (*Compl.* V, 29; 620): “Per ciò non è più assurdo dire che Dio crea sé e tutte le cose, che dire che Dio vede se stesso e tutte le cose, e che creare tutte le cose è essere creato in tutte” (ivi XIV, 82; 639).

Ora, il lume del primo specchio della verità, pur essendo all'origine di quella varia terminazione della luce sovrasostanziale nella molteplicità degli spiriti, non può tuttavia mai essere comunicato perfettamente ai vari ‘specchi riflettenti e contratti’ che sono le menti create. Esse infatti, anche se innalzate e potenziate sovranaturalmente da un atto di grazia, permarranno sempre nel loro stato di *contractio specifica*, partecipando variamente (ovvero, secondo diversi gradi di perfezione) all'unità e alla somma pienezza del lume divino della cognizione; così come la luce del sole, “sebbene nel comunicarsi doni se medesima con purezza, tuttavia dalla diversità delle maniere in cui è ricevuta nella sua discesa (*ex varia receptione discensiva eius*), produce la varietà dei colori” (*De dato* II, 75; 143).

raggi, un alto e un basso”: ivi, III 8, 8, p. 374; trad. it. cit., p. 520. In questa alterità prodotta, tuttavia, l'intelligenza continua a contemplare se stessa; l'anima “rimane dov'è, nel riposo e nella coscienza di sé, e vede, con questa intelligenza e autocoscienza, le cose che sono dopo di lei [...] e non cerca più nulla poiché ha generato uno splendido e amabile oggetto di contemplazione”: ivi, 8, 4, p. 367; trad. it. cit., p. 511. Perciò il saggio, per quel che di divino è in lui, “già penetrato di ragione, scopre agli altri ciò che trae da sé: in sé è rivolto il suo sguardo. Egli tende all'unità e alla calma non solo rispetto alle cose esteriori, ma anche verso se stesso, e tutte le cose in sé ritrova”: ivi, 8, 6, p. 371; trad. it. cit., p. 517.

67 “Il maestro che è il Verbo di Dio mi ha insegnato [...] che il vedere e il conoscere sono identici”: *Aequal.* 6; 693.

CAPITOLO PRIMO L'ASCESA DELLE FACOLTÀ

1. *Il transcensus dell'anima umana: dalla ratio all'intellectus*

Cusano, nell'*Idiota De mente*, si sofferma sui vari poteri conoscitivi della nostra anima. Procedendo dal basso si trovano i sensi, legati indissolubilmente al mondo dell'esteriorità e della materia: gli organi predisposti alla sensibilità, attraverso lo "spirito sottilissimo che circola nelle arterie" (*spiritus subtilis arteriarum*), ricevono le *species* (o *intentiones qualitatis*)¹ moltiplicate provenienti dagli oggetti esterni – quasi "nunzi delle cose visibili" (*nuntii visibilium*) (*Comp.* VIII, 18; 339) –, e trasmettono l'urto (*obstaculum*) che esse offrono al moto di questo spirito corporeo all'anima razionale, che esercita sulle relative impressioni (o 'segni sensibili') la propria virtù discretiva per produrre un primo ordine di conoscenze: le nozioni sensibili appunto, che sono *obumbratae variabilitate materiae* (*Id. De men.* VII, 154); sicché, scrive Cusano, al livello dei sensi la mente coglie le forme delle cose *in possibilitate essendi seu materia* (ivi, 153).²

La ragione, rispetto al senso, concepisce "le immutabili essenze delle cose" astratte dalla materia, "usando per strumento se stessa senza spirito organico alcuno" (*Id. De men.* VII, 155; 149);³ essa ha la prerogativa di cogliere le forme "quali esse sono in sé e per sé", per costruire su di esse le scienze e le arti matematiche. Si pensi a tal proposito alla geometria, mediante cui la nostra mente, ad esempio, può costruire 'notionaliter' un triangolo idealmente perfetto e preciso, come non è dato trovare realizzato in natura, tra i cui elementi costitutivi (angoli e lati) possiamo stabilire vari

1 Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *In sententiarum* IV, d. 44, q. 2.

2 Per la concezione cusania delle immagini sensibili (*eidola*), e sulla relativa passività e ricettività della percezione sensibile si veda N. HENKE, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorf, 1969, pp. 32-5.

3 CUSANO enuncia in proposito il principio aristotelico "nihil sit in ratione quod prius non fuit in sensu": *Id. De men.* II, 99; 117.

ordini di rapporti e di proporzioni numeriche, il cui valore dal punto di vista della *ratio* è immutabile e apodittico. In tal modo, afferma Cusano, la mente concepisce le essenze delle cose *in necessitate complexionis*, vale a dire nella necessità dei loro rapporti eidetici vicendevoli, così come esse appaiono alla ragione “vere in sé medesime”, cioè misurabili e quantificabili in precise proporzioni matematiche (cfr. *DI* II, 84; 153s).

Il geometra non si preoccupa se le linee o le figure sono di bronzo, d'oro o di legno, ma delle linee come sono in sé, anche se non si trovano al di fuori della materia. Egli intuisce le figure sensibili con l'occhio sensibile, per poter intuire quelle mentali con l'occhio della mente. Né la mente scorge le figure mentali con verità minore di quanto l'occhio scorga quelle sensibili, bensì con quanta più verità quanto più la mente intuisce in sé le figure astratte dall'alterità sensibile. Il senso non le coglie mai al di fuori dell'alterità. La figura riceve l'alterità dalla sua unione con la materia che è necessariamente altra e diversa. A causa di essa, altro è il triangolo su questo pavimento, altro quello sulla parete, e la sua figura è più vera in un triangolo che in un altro. E in nessuna materia esso è con tanta verità e precisione da non essere più vero e preciso ancora. Il triangolo, astratto da ogni alterità variabile, com'è nella mente, non può invece essere più vero ancora. Perciò la mente stessa che intuisce in sé le figure, siccome le vede libere dalla alterità sensibile, si trova libera dall'alterità sensibile (*Compl.* II, 5-6; 611).

La matematica e la geometria, tuttavia, sono scienze d'ordine comparativo, che si aggirano intorno “al più e al meno”, e non sono in grado di attingere la precisione assoluta (o *absoluta quidditas*) della realtà. Nonostante la precisione raggiunta in questo ambito, secondo Cusano, la scienza razionale rimane ancora legata al mondo dell'alterità varia e della differenza; infatti, finché si rimane al livello delle figure finite della ragione, la forma del triangolo non è quella del quadrangolo, e queste sono altra cosa rispetto a quella del circolo. Soltanto nella conoscenza intellettuale, scrive Cusano, “la mente intuisce tutte le cose in unità e intuisce se stessa come assimilazione di quell'unità”; essa giunge dunque alla forma suprema del sapere acquisibile naturalmente (la *scientia scientiarum*)⁴ e a quell'apprensione unitiva che vede tutte le forme complicate nell'unità semplicissima della stessa *forma incontracta et absoluta*, la divina Sapienza, “*ipsa omnem*

4 L'espressione, che CUSANO adotta nel *De possest* per indicare il sapere *nostrae creationis* o la “scienza di Dio” (nel senso del genitivo oggettivo) (cfr. *ivi*, 272), è impiegata anche da BERNARDO DI WAGING nell'*Elogium doctae ignorantiae* (1451-52): cfr. *Introduzione* a NICOLAS DE CUES, *Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance* (1452-1456), a cura di M. De Gandillac, Parigi, O.E.I.L., 1985, p. 11.

conceptum excedens ineffabilis forma” (*ApDI* 9; 216); così come tutte le figure geometriche tracciabili sensibilmente sono contenute virtualmente nel circolo infinito, il quale, risplendendo enigmaticamente in esso “la forma delle forme con più somiglianza che in qualunque altra figura” (*Compl.* VII, 36; 623), è la *praecisa mensura* di ogni figura tracciabile sensibilmente.

Colui che intuisce l'infinito unitrino stesso, ascendendo dalle figure matematiche a quelle teologiche, aggiungendo l'infinità alle figure matematiche [...] per contemplare con la mente esclusivamente l'infinito unitrino, questi, per quanto gli sarà concesso, vede che l'Uno è tutto complicativamente e che tutto è l'Uno esplicitamente [...]. La mente ascende così dalle figure che hanno molti angoli e dal circolo che complica tutti i poligoni formabili, fino alle figure teologiche e, poi, abbandonando tali figure, intuisce la virtù infinita del primo principio e delle altre [virtù] che vi sono complicate, le loro differenze e [la loro] assimilazione al semplice, e [intuisce] che il triangolo infinito è il circolo infinito, e il quadrangolo infinito è il circolo infinito, e così di seguito; se e perché il circolo infinito è la forma delle forme, ossia la figura delle figure (ivi III, 660-1; 616 e V, 666; 619).

La verità, l'oggetto proprio dell'intelletto, è dunque l'*infinita assenza di forma, simplicissima et perfectissima* (*ApDI* 9; 216), in cui si risolve ogni alterità e opposizione, complicandole nella sua assoluta semplicità metarazionale, che altro non è che la *coincidentia oppositorum*: “Non vi è che una sola infinita forma delle forme, della quale tutte le altre forme sono immagini [...]; non vi sono dunque forme in atto se non nel Verbo, ove sono lo stesso Verbo, mentre nelle cose contratte esistono contrattamente” (*DI* II, 95; 165s).

Non c'è ente che non sia contratto tranne Dio e non c'è che una sola forma delle forme e una sola verità delle verità. La verità massima del circolo non è diversa da quella del quadrangolo. Perciò le forme delle cose sono distinte tra loro solo in modo contratto. Allorché sono in modo assoluto, sono un'unica forma indistinta che, nella sfera divina, è il Verbo [...]. Dunque, quando diciamo che Dio ha creato l'uomo per una ragione e la pietra per un'altra, l'affermazione è vera in relazione alle cose, ma non rispetto a colui che le crea (ivi 94; 164s).

Ora, afferma Cusano, l'*intellectualis intuitus*, che ha per oggetto quell'unità complicativa che è il Verbo, “promuove una visione simile a quella che si avrebbe da un'alta torre”: chi è posto lassù, con una *simultanea visio*, vede di già ciò che, con un discorso vario e per vestigia, va cercando colui che vaga per la regione della differenza e dell'alterità razionale. In questo

modo la mente umana, posta nell'alta regione dell'intelletto, "è giudice della ragione discorsiva" (*ApDI* 16; 227): la visione intellettuale può cioè illuminarle il cammino logico, che trascorre di cosa in cosa, di ragione in ragione, di verità determinata in verità determinata, offrendo alla *ratio* quel filo sintetico e organico che fa sì che essa non disperda la propria ricerca nella frammentarietà di un discorso meramente analitico e indefinitamente frazionante, perdendo di vista l'unità di quel vero assoluto che, proprio in quanto unico, complica nella propria semplicità la molteplicità varia di tutte le ragioni intelligibili: la verità intuita dalla mente, difatti, "non è altro che mancanza di alterità (*carentia alteritatis*)" (*Compl.* II, 7; 611).

Dio, afferma Cusano, in quanto unità semplice, è al di sopra di ogni varietà; pertanto, se vogliamo elevarci fino a lui,

dobbiamo di necessità respingere tutte quelle verità che cogliamo con il senso, l'immaginazione e la ragione, insieme alle loro proprietà materiali, per giungere ad una intelligenza più semplice ed astratta, ove tutto è uno; dove la linea è triangolo, circolo, sfera; ove l'unità è trinità, e viceversa; ove l'accidente è sostanza, il corpo è spirito, il moto è quiete e così via. E quando una cosa qualunque è intesa nell'Uno stesso, allora, si intende l'Uno e s'intende che l'Uno stesso è il tutto e, di conseguenza, che in esso il tutto è qualsiasi cosa (*DI* I, 20; 74v).

In questa tripartizione delle facoltà conoscitive descritta da Cusano – *sensus*, *ratio* e *intellectus* –, il primo vero e proprio punto critico e di svolta è rappresentato dalla conversione della ragione, all'apice dell'esplicazione delle sue virtù, nell'intuizione intellettuale, a cui si giunge attraverso la duplice via di una *translatio ad infinitas figuras* (nel passaggio dalla 'matematica esatta' a quella 'teologico-speculativa', che fa un uso simbolico delle congetture razionali attraverso una *transumptiva proportio*) e, in secondo luogo, di una *transumptio ad infinitum simplex* (saltando dalla "matematica simbolica o speculativa", che è "lo specchio delle figure teologiche",⁵ a quella propriamente mistica, che ha per oggetto l'infinito in atto puro e semplice). Qui, la scienza razionale, che ha come proprio modello il sapere matematico procedente attraverso le 'ombre' delle figure geometriche e dei numeri, scopre la propria inconsistenza e inadeguatezza rispetto all'*infinitum posse* divino, in cui non vi è traccia d'alterità, e che vive in uno stato di assoluta indifferenza (o *absoluta complicatio*) anteriore a ogni alterità, opposizione e contrarietà: Dio, afferma Cusano nel *De non aliud* (1461), in quanto "assoluto non-altro" (*absolutum non aliud*), è

5 G. FEDERICI VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, Torino, UTET, 1988, p. 83.

ab alio aliud, ante aliud; ovvero esso, data la sua assoluta trascendenza e incomparabilità con l'esistente finito e contratto, "è non-altro da una cosa qualunque ed è tutto in tutto" (*Non al.* XX, 50; 843). Tutto ciò che per la ragione è infatti in sé distinto, "cioè identico a se stesso e altro rispetto ad altro (*alteri aliud*)" (*De gen.* I, 106; 167) e si oppone radicalmente al proprio contraddittorio, nell'assoluto si riduce a quell'unità semplicissima che esiste eternamente nella propria identità con sé: l'*ipsum idem absolutum*, in quanto "superiore ad ogni diversità e opposizione" (*omni diversitati et oppositioni suprapositum*):

L'ineffabile identico non è identico o diverso rispetto a nessun'altra cosa che costituisca per lui alterità, perché in lui tutte le cose sono identità. L'universale e il particolare nell'identico sono lo stesso identico, l'unità e l'infinità nell'identico sono l'identico; e così l'atto e la potenza, l'essenza e l'essere. Anzi, necessariamente, anche l'essere e il non-essere nell'identico assoluto sono l'identico stesso (*ibid.*).

Ora, la ragione, se da un lato è consapevole della propria *sufficiencia* nell'apprensione delle forme astratte dalla realtà, dall'altro sa di non poter oltrepassare la dimensione dell'alterità e l'instabile "vicenda dell'adombramento" del molteplice, all'interno di cui soltanto può esercitare la propria virtù discretiva: "La nostra mente, sebbene manchi di ogni alterità sensibile, non è priva di ogni alterità" (*Compl.* II, 7; 611). La *ratio*, in modo del tutto paradossale (quasi contraddicendo il proprio operare), quanto più tenta di elevarsi a quell'unità semplice in cui tutti i contraddittori sono unificati, tanto più diviene consapevole di questa sua impotenza costitutiva e del suo necessario legame col mondo dell'alterità, finendo così per trasportare la scissione e l'opposizione all'interno di sé: si tratta di quella tensione fra il suo *obiectum* (la *forma formarum*, assolutamente semplicissima, verso cui la ragione è attratta "come il ferro dal magnete")⁶ e i suoi strumenti d'indagine, gli *entia rationis* (i numeri, le figure, le proporzioni tra le grandezze), che sono concetti, sebbene puramente mentali e di ordine astratto, ancora legati alla regione dell'alterità e della differenza. Se da un lato, dunque, la ragione riconosce "che tutta la conoscenza razionale resta chiusa all'interno dei limiti della molteplicità e della grandezza quantitativi-

6 "Così come il ferro, attratto dallo spirito del magnete, viene condotto alla vita, allo stesso modo la ragione viene condotta alla Sapienza": N. CUSANO, *Sermo CLVIII, Paraclitus autem* (1454), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVIII, *Sermones III* (1452-1455), fasc. 2 (*Sermones CXLI-CLX*), a cura di H. Pauli, 2001, p. 178A.

va”; d’altro canto, essa, sul limitare del proprio autotrascendimento intellettuale, “constata che il principio primo deve necessariamente essere un principio semplicissimo, altrimenti non sarebbe un principio primo”.⁷

La ragione, guidata dalla *praegustatio ingustabilis* di quel “cibo saporosissimo” che è la Sapienza – Cusano, non a caso, fa derivare *sapientia* da *sapor*, per cui essa “est quae sapit” (*Id. De sap.* I, 17)⁸ –, in cui tutte le opposizioni logiche trovano la loro perfetta conciliazione, presente ‘quasi istintivamente’ che la sua posizione vacilla ed è del tutto instabile. Il massimo dell’esplicazione della sua virtù conoscitiva si trasforma difatti nel suo scacco definitivo, in cui urge il passaggio a un’altra facoltà, l’*intellectus*, la quale tuttavia si trova già in essa “secondo una partecipazione alterata” (*in alterata participatione*) (*Coni.* II, 75; 292s); come una luce cioè, sebbene ancora fioca e di riverbero, che incomincia ad aprirsi un varco nell’ombra caliginosa delle figure, dei numeri e dei gradi proporzionali di grandezza. La *ratio*, afferma Cusano (conformemente al principio eckhartiano “semper divisum inferius unum est et indivisum in superiori”),⁹ è una sorta di esplicazione dell’intelletto, ovvero “il discorso dell’intelligenza” (*sermo intelligentiae*) (ivi I, 32; 263s), un intelletto contratto nell’alterità varia del molteplice; sicché, senza l’“immissione per partecipazione” (ivi II, 131; 330s) del lume dell’intelletto, la ragione non potrebbe discernere e giudicare alcunché, così come il senso, privo del lume spirituale offerto dalla facoltà superiore della ragione, non potrebbe distinguere le sensazioni tra loro:

L’intelligenza è giudice delle ragioni e diciamo che si muove in quanto sceglie una ragione come più vera e ne rifiuta un’altra, e illumina coloro che ragio-

7 IDEM, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 344B; trad. it. di P. Gaia, in *Opere religiose* di Nicolò Cusano, cit., p. 687.

8 “È la sapienza che ha sapore, e di essa nulla è più dolce per l’intelletto. Non sono da ritenere sapienti coloro che parlano soltanto con la parola e non con il gusto. Parlano della sapienza con il gusto coloro che per mezzo di essa non sanno tutte le cose in modo che s’accorgono di non saper nulla di tutte; per mezzo della sapienza e da essa e in essa consiste ogni interno gustare. Ma poiché essa abita nell’altissimo, non è gustabile in nessun sapore. La si gusta dunque in modo ingustabile (*ingustabiliter ergo gustatur*), essendo più alta di ogni gustabile sensibile, razionale, intellettuale”: *Id. De men.* I, 17-8; 69.

9 Cfr. M. ECKHART, *Prologus generalis in opus tripartitum*, in *Die deutsche und lateinische Werke*, cit., *Die lateinische Werke*, vol. I, a cura di K. Weiß, Stoccarda, Kohlhammer, 1964, p. 155. Per queste analogie tra Eckhart e Cusano, nonostante il loro differente concetto di partecipazione ontologica, si veda R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Randbemerkungen zu zwei in der Schrift De coniecturis gegebenen Problem*, in “Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft” (1964), n. 4, pp. 167-8.

nano o li induce a ragionare. Bisogna concepire le intelligenze come potenze universali, che reggono le contrazioni razionali e come se esercitassero nelle loro regioni la parte del Sole: come in questo mondo sensibile gli occhi, illuminati dalla forza del Sole sensibile, si volgono sensibilmente ad emettere un giudizio su ciò che è bello e ciò che è brutto, così l'intelligenza apporta al mondo razionale il potere che viene dalla conoscenza del vero. Dio stesso infinito è il Sole delle intelligenze, mentre le intelligenze sono come i lumi delle ragioni variamente contratti (ivi, 132-3; 331-2s).

La stessa costituzione immanente dell'intelletto, in quanto "seconda unità", la quale ha prima di sé soltanto quella divina, che è "la stessa identità incomunicabile, inesplicabile e, in se stessa, inattingibile" (ivi I, 55; 278s) da cui deriva per un'immediata "discesa teofanica", è quella dell' "indifferenza assoluta", "nella cui semplicità di radice (*in eius simplicitate radicali*) gli opposti si uniscono in maniera indivisa e irresolubile" (ivi 29; 260s). L'intelletto, per unità e semplicità secondo soltanto a Dio nella gerarchia universale dell'essere, è una radice semplice (*radix simplex*), i cui nomi atti approssimativamente a designarla "non ammettono alcuna opposizione che dia luogo a incompatibilità". In tal senso, "i termini consueti, che sono enti di ragione, non riescono a raggiungere l'intelligenza" (ivi 32; 262s), perché essi si esplicano sotto forma di giudizi disgiuntivi "che sono come i numeri, dei quali uno è pari, un altro dispari, e mai sono contemporaneamente pari e dispari" (ivi 35; 264s). Ora, l'intelletto "sta alla ragione come il potere dell'unità sta al numero finito", la *ratio* derivando infatti da un'esplicazione nel molteplice della radice intellettiva (cfr. ivi II, 142; 335s); sicché risulta evidente che "la complicazione degli opposti, operata dall'unità intellettiva, risplende non nei termini usuali della ragione, ma nell'unità della ragione stessa" (ivi I, 32-3; 262), in cui si cela la virtù unificatrice dell'intelletto:

Gli opposti non la [l'unità intellettiva] precedono di modo che essa provenga da loro, ma essa nasce in uno con loro, come è necessario che accada per il numero, la cui composizione è intellettiva. [...]. Tranne la prima unità [Dio], nessun'altra la precede, dalla cui moltiplicazione essa possa sorgere; ha origine soltanto dalla prima unità, alla quale fa seguito ogni opposizione. Il suo inizio non implica nessuna delle diversità. Tutto ciò che nei momenti successivi va verso la divisione, non è disgiunto in quell'unità della radice [...]. L'essere intellettivo è infatti il più alto e il più semplice di quel modo di essere che è incompatibile col non-essere. L'unità intellettiva è una certa qual radice che complica gli opposti, i quali poi risultano incompatibili quando essa si esplica. [Difatti] gli opposti che, nell'esplicazione del suo quadrato, ossia l'unità razionale, sono incompatibili, nell'unità intellettiva risultano invece complicati (ivi 28-9; 260s).

2. La figura paradigmatica P e lo “stupendo moto di reciproca progressione”

Per descrivere il *transcensus* dell'anima umana appena abbozzato, Cusano, nel *De coniecturis* (1440-45), ricorre alla figura paradigmatica, tratta originariamente dall'*Asclepius* ermetico, ma rinvenibile anche in Alberto Magno:¹⁰ “La figura P ti servirà per tutti i modi della visione e per ciascuno: per la vista sensibile, se considererai come luce l'unità della sensibilità e come ombra l'alterità dei sensi; per la visione della ragione, se chiamerai luce il potere discorsivo, ossia l'unità della ragione; e ti servirai parimenti per la visione dell'intelletto, considerando come luce l'unità intellettuale” (ivi II, 52; 291s), e come ombra l'alterità razionale. Questa figura è costituita da due piramidi convergenti, contrapposte, e aventi l'altezza in comune, ciascuno dei cui vertici cade nel centro della base della piramide a essa giustapposta: una rappresenta la luce, l'essere o l'unità; l'altra l'oscurità, il nulla o l'alterità.¹¹ Ora, afferma Cusano, “fa che la piramide della luce avanzi nelle tenebre, e la piramide delle tenebre nella luce; e riconduci ad una raffigurazione tutto ciò che può essere oggetto di ricerca, per poter rivolgere le tue congetture alle cose arcane mediante un procedimento sensibile” (ivi I, 45-6; 272s).

Cusano, descrivendo questa singolare figura, osserva ancora:

Poiché Dio che è unità, è quasi la base della luce, la base delle tenebre è come fosse il nulla. Tra Dio e il nulla congetturiamo che vi siano tutte le creature. Il mondo superiore abbonda di luce [...]. Esso non è però senza tenebra, sebbene essa appaia assorbita nella luce a causa della sua semplicità. Nel mondo inferiore regna, invece, la tenebra, sebbene la luce non scompaia del tutto. La figura mostra, però, che nella tenebra questo lume è nascosto e non vi si manifesta. Nel mondo intermedio la luce si comporta in modo intermedio (ivi 46-7; 272s).

In generale, dunque, procedendo nell'analisi di questa figura, una base rappresenta il punto di massima intensione e concentrazione della luce,

10 Cfr. l'“Annotatio” n. 22 di J. KOCH e K. BORMANN al *De coniecturis*, in *Opera omnia*, cit., pp. 204-5.

11 Per sottolineare l'importanza di questa figura nel pensiero di Cusano, J. KOCH osserva che mentre nelle opere a stampa la figura risulta incolore, nei migliori manoscritti essa è colorata; inoltre, “nel manoscritto proveniente dal monastero domenicano di Norimberga (fol. 142v), Cusano ha annotato di propria mano in qual modo il disegno dovesse essere colorato”: “Ista pyramidis debet esse coloris lucis, alia tenebre”: *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 16, Düsseldorf, Westdeutscher Verlag Köln und Opladen, 1956, p. 28.

mentre l'altra le tenebre, il nulla e la densità opaca della materia.¹² Man mano che si procede dalla base della piramide della luce verso il suo vertice, il *radius luminis* s'affievolisce, e s'insinua nella piramide dell'oscurità fino a contrarsi in un sol punto, identificantesi con il centro della base di quest'ultima, che è "l'incertezza e la confusione del caos tenebroso della pura possibilità, dove niente di certo è in atto" (*DI* III, 150; 222s). La contrazione progressiva della luce, secondo "un processo graduale che va dall'infinito al nulla" (*Conc.* I, 36; 138), coincide così con l'accrescimento delle tenebre; e, inversamente, il grado di massima intensione della luce coincide con la contrazione assoluta della materia opaca in un solo punto inesteso, lo Spirito divino, "che è luce infinita, nella quale non vi sono tenebre" (*DI* II, 146; 218s). Cusano descrive a questo proposito un duplice processo d'ascesa e discesa, progresso e regresso, il quale – dal punto di vista dell'intelletto, che solo è in grado di sostenere il pensiero metaconcettuale della *coincidentia* – si risolve nell'unità di uno "stupendo moto di reciproca progressione" (*admiranda in invicem progressio divina*), per il quale "l'unità divina e assoluta discende gradualmente nell'intelligenza e nella ragione, e l'unità contratta sensibile, attraverso la ragione, ascende all'intelligenza" (*Coni.* I, 21; 255s).

Che l'unità proceda nell'alterità è lo stesso che dire che l'alterità regredisce nell'unità; avvertilo con la più diligente attenzione, se vuoi intuire coll'intelletto l'unità nell'alterità [...]. Concepisci dunque, con un atto intellettuale semplice, la copulazione del regresso e del progresso, se ti preme giungere alle cose arcane che, al di sopra della ragione distinguente il progresso dal regresso, si colgono con più verità soltanto mediante l'intelletto, il quale complica in unità gli opposti (ivi 54; 277-8s).

Cusano adotta questa figura paradigmatica – il cui valore euristico e congetturale si mostra estremamente versatile e fecondo, applicandosi a una varietà di casi in cui si tratta di ricercare la misura e la grandezza proporzionale dei gradi di partecipazione delle ragioni delle esistenze esplicate al *Pater dator formarum* – anche per chiarire, con l'ausilio di un enigma sensibile, il senso della partecipazione dell'anima umana all'intelletto eterno di Dio: il *logos* o *Verbum* divino, la stessa eterna verità che è il vero e proprio *obiectum* della mente umana; ovvero la Sapienza divina, "per omnem philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta" (*DI* I,

12 "[...] Giovanni evangelista [1,5] ha detto che Dio è la luce prima dell'altro, cioè delle tenebre, poiché è la luce nella quale non ci sono tenebre. Se chiamerai luce lo stesso non-altro, le creature delle tenebre saranno l'altro": *Non al.* XI, 25; 815.

9). Si immagini dunque che la base della piramide luminosa rappresenti la *lux veritatis sine omni tenebrositate* appresa in modo intuitivo dall'occhio dell'intelletto (*intellectualis oculus*), mentre quella delle tenebre rappresenti lo stato incoativo della *ratio* umana, in cui essa risulta ancora soggiogata dall'alterità varia della sensibilità e dell'immaginazione (si tratta dunque di quella che Cusano chiama *ratio phantastica seu imaginativa*, legata alla varietà delle immagini sensibili, e distinta da quella superiore definita *apprehensiva*) (cfr. *Coni.* II, 156; 344s):

Concepisci l'anima umana, secondo la figura P, come composta dell'unità intellettuale e dell'alterità del senso. Dalla discesa del lume dell'intelligenza nell'ombra del senso e dalla ascesa del senso all'intelletto attraverso tre gradi, sorgono nella regione intermedia due parti, che suppongo si chiamino [entrambe] ragione. La parte superiore della ragione, che è vicina all'intelletto, si chiami apprensiva, la parte inferiore ragione fantastica o immaginativa. Questi sono i quattro elementi dell'anima umana (*ibid.*).

Ora, quanto più ci avviciniamo al *logos* divino, tanto più il nostro *intellectus*, "raccogliendosi dalle alterità divise" della ragione, perverrà alla sua piena attualità, in ultimo unificandosi complicativamente in quell'atto conoscitivo semplicissimo che è la *visio intellectualis ipsius cunctipotentis* (*Pos.* 45; 272), una visione intuitiva capace di cogliere e 'pensare *super rationem*' la coincidenza degli opposti.

La funzione di questa figura è dunque quella di mostrare come la ragione e l'intelligenza non siano due facoltà distinte rigidamente; secondo la figura P esse infatti fluiscono costantemente l'una nell'altra, e sono dunque compresenti nell'animo umano secondo "gradi d'intensione e di remissione diversi",¹³ distinguibili quantitativamente secondo il più e il meno e inversamente proporzionali fra loro. Inoltre, ed è questo il risultato forse più interessante, è evidente che il progresso dell'anima nella razionalità sia del tutto ambiguo: quanto più la ragione perverrà al suo stato di attualità e di perfezione, tanto più essa tenderà a scostarsi dalla base della piramide a cui appartiene (che è la sua "regione", "campo" o "cielo" di applicazione e d'indagine), per avvicinarsi, recedendo *ab omni alteritate*, al suo vertice, e dunque al centro della base della piramide della luce: "il terzo cielo dell'intelligenza più semplice" (*in terzo caelo simplicissimae intellectualitatis*), in cui regna sovrana l'unità dell'*intellectus* (cfr. *DI* III, 152; 225s). La *ratio*, dunque, pervenendo a gradi di astrazione sempre maggiori, tenderà ad approssimarsi al lume dell'intelligenza, a esso progressivamente assimi-

13 G. FEDERICI VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, cit., p. 20.

landosi, sino a sfumare insensibilmente nell'intuizione intellettuale, e dunque a farsi da parte in favore di quella facoltà superiore: l'intelligenza, afferma Cusano, "accorgendosi dell'inadeguatezza dei termini della *ratio* (necessariamente "chiusa nei limiti della molteplicità e della quantità"),¹⁴ si sbarazza di essi (*hos abicit terminos*) e concepisce Dio al di sopra dei loro significati come il principio che li complica" (*Coni.* I, 40; 268s).

L'intelletto, che è consapevole della debolezza della ragione, disprezza le sue congetture affermando che esse sono come numeri proporzionali e insieme non proporzionali, perché la precisione delle cose nella loro totalità e singolarità rimane nascosta, essendo essa Dio benedetto (ivi 46; 231v).

L'intelletto, scrive Cusano, "è collocato in noi come un seme di fuoco intellettuale nel combustibile della ragione, che ne costituisce quasi la materia" (ivi 166; 347s). Esso, passando dalla potenza all'atto, immette il suo fuoco nel combustibile della ragione, costituito dai suoi concetti e dalle sue congetture, che sono come l'alterità dell'unità intellettuale; così facendo, l'intelletto "traduce il combustibile in fuoco" (*ibid.*), in cui si consuma ogni residuo opaco della ragione costituito dall'alterità, differenza e contrarietà delle sue idee e concetti; ovvero, esso traduce l'alterità propria di quella facoltà comparativa e discernente all'unità sintetica di carattere intellettuale, in cui tutti gli opposti si unificano complicativamente, al di là del principio logico di non-contraddizione. In altre parole, in questo progresso dall'oscurità delle immagini sensibili alla luce della verità intelligibile, la ragione diviene consapevole che "tutti i procedimenti della ricerca razionale non sono sufficienti per afferrare la tanto desiderata e sapida scienza" (*Non al.* XVIII, 45; 836),¹⁵ l'unità ineffabile *absque omni alteritate et diversitate*. La ragione, che in quanto compasso vivente "risolve tutte le cose alla molteplicità ed alla grandezza" (*Coni.* I, 40; 268s) – da qui l'etimologia stabilita da Cusano, secondo cui *mens* deriva da *mensura*, la facoltà cioè di ridurre ogni oggetto d'indagine a quantità determinata e misurabile razionalmente (cfr. *De staticis experimentis*) –, comprende infatti che il termine ultimo della sua ricerca è l'*immensurabilis omnium mensura* (*De vis.*, XIII, 48; 316); vale a dire, come Cusano si esprime nel *De docta ignorantia* (1440), allo stesso tempo "misura massima", di cui non ve ne può essere una più grande, e "misura minima", di cui non ve ne può essere una più piccola. La verità assoluta, cioè, è "quantità infinitamente grande e infinitamente piccola", allo stesso tempo il

14 N. CUSANO, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 344A; trad. it. cit., p. 687.

15 La trad. è modificata.

maximum e il *minimum* assoluti, qualcosa dunque che per la ragione è una pura contraddizione logica, assolutamente impensabile e indeterminabile concettualmente; sicché, al fine di conoscere – sebbene soltanto in quella forma *sui generis* del sapere che è la *docta ignorantia*, che conosce nella misura in cui è consapevole del proprio ignorare (“*nihil scire, nisi quod ignoraret*”) –, la ragione deve in ultimo rinunciare a se stessa, vale a dire ai propri strumenti logico-concettuali, il più importante dei quali è il principio aristotelico di non-contraddizione:

La quantità massima è massimamente grande, la quantità minima massimamente piccola. Libera ora il massimo e il minimo dalla quantità con uno sforzo della mente, togliendo la loro nozione di grande e di piccolo: allora vedi chiaramente che il massimo e il minimo coincidono. Il massimo è, infatti, superlativo, come il minimo. La quantità assoluta, dunque, non è più massima che minima, poiché in essa *minimo e massimo coincidono*. Le opposizioni, dunque, convengono solo alle cose che ammettono un eccedente e un ecceduto [...]. Non convengono invece mai al massimo assoluto che è *al di sopra di ogni opposizione* (DI I, 10; 74s; il cors. è mio).

3. Dalla ratiocinatio (logica) all'intellectualis visio

La forma che assume questa ‘contrazione entropica’ della ragione – quasi ingenerante una “tensione tragica” entro l’essere umano tra il suo non poter essere altro che *ratio* e il suo tendere costantemente al di là di sé¹⁶ –, cortocircuitazione che è poi paradossalmente anche il suo necessario compimento nell’intuizione intellettuale, è dunque la *coincidentia oppositorum*, che sfugge alla propria apprensiva e che la ragione giudica dunque una forma di “conoscenza impossibile”. Il concetto cusaniaco di *coincidentia*, è stato osservato, è “l’espressione di una critica della conoscenza della ragione naturale, che non può mai raggiungere da se stessa la conoscenza di Dio nella sua trascendenza infinita”;¹⁷ dunque, scrive Cusano, “è come se nell’unità assoluta, che è la verità, ogni alterità venisse intuita [dall’intelletto] non quale alterità, ma quale unità, per quanto questo modo

16 M. ALVAREZ GÓMEZ, *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa*, in AA.VV., *Wahrheit und Verkündigung. M. Schmaus zum 70. Geburtstag*, a cura di L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann, Monaco-Paderborn-Vienna, F. Schöningh Verlag, 1967, p. 673.

17 M. SCHMIDT, *Nikolaus von Kues im Gespräch mit der tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, in *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 31.

di conoscere, più assoluto e più preciso, ci fosse concesso per dono di Dio” (*Coni.* II, 171; 351s).

La logica razionale, secondo Cusano, ha un campo d'applicazione molto limitato rispetto all'immensità della sfera dell'essere,¹⁸ sfera il cui centro è l'infinito in atto, Dio stesso, che è *oppositio oppositionis*, *contradictio sine contradictione*, vale a dire quell'unità semplice che è anteriore a ogni alterità e differenza (*absoluta coincidentia*). La *ratio*, dal canto suo, è assolutamente certa che “l'affermazione contraddica alla negazione, e che cose che contrastano fra loro non possono essere predicate insieme della medesima cosa” (*Non al.* XIX, 46; 837): “Saper ridurre tutto a questo principio, che bisogna evitare la coincidenza dei contraddittori, è sufficiente a tutte le arti soggette all'indagine razionale” (*Coni.* II, 79; 247v). Ora, afferma Cusano, “la ragione, come tale, giudica così perché così è necessario che sia nel cielo razionale” (ivi 78; 295s): essa, di fatto, “nega la complicazione degli opposti, e sostiene che essi sono inattingibili [nell'unità che li complica], come il senso nega l'unità razionale nel genere di più sensibili [...]. Questa è, dunque, la radice di tutte le affermazioni della ragione, cioè che la *coincidentia oppositorum* è irraggiungibile” (ivi 75; 292-3s).¹⁹ Sebbene quindi

18 Cfr. W. DUPRÉ, *Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Cues*, in “Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft” (1964), n. 4, p. 362. L'autore sottolinea come la logica tradizionale e scolastica, fondata sul principio di non-contraddizione, sia valida per Cusano non per la totalità del reale, bensì soltanto per quella parte circoscritta di essa in cui si realizza la “vita pratica e quotidiana” dell'uomo (*das Teilartige des praktisch-alltäglichen Lebens*). Quando la mente s'innalza alla teologia mistica attraverso la fede e l'esperienza della dotta ignoranza, occorre dunque un altro strumento d'indagine, un'altra logica, “dando per scontato che con logica noi non intendiamo un termine arbitrario, bensì una parola che, per il suo contenuto oggettivo, sta in un rapporto fondamentale con l'essenza del pensiero, il quale però, d'altra parte, può essere inteso in modo molteplice (si pensi alla differenza tra *sensus*, *ratio* ed *intellectus*)”: *ibid.* “Questa “nuova logica” Cusano crede di averla sviluppata nel *De docta ignorantia*”: in quest'opera egli indica infatti una propria via sovrarazionale (o intellettuale) per il pensiero, che è la “quintessenza del logico” (*logischer Inbegriff*), ovvero la “logica della verità” stessa, la logica filosofico-teologica e, dunque, la “logica intellettuale” (e non propria del pensiero razionale): “Questa via viene indicata con espressioni come ‘*coincidentia oppositorum*’, ‘*symbolice investigare*’, ‘*positio lineae infinitae*’, ovvero [...] come ‘*transumptio sphaerae infinitae ad actualitatem existentiam Dei*’. A differenza della logica razionale, questa [nuova] logica è subordinata all'intelletto, al pensiero spirituale”: *ibid.*, p. 363.

19 In queste affermazioni, scrive E. VANSTEENBERGHE, noi perveniamo “al cuore stesso della filosofia di Cusano. La grande scoperta del cardinale, quella che costituisce la fondamentale originalità del suo sistema, è (per usare la terminologia mo-

la ragione ti dica che due più tre sono in modo preciso cinque, tanto da essere innegabile a giudizio di essa, tuttavia, se tenderai all'unità della ragione, cioè all'intelletto, ove il numero cinque non è più grande del due o del tre, né trovi che uno è pari e l'altro è dispari, perché là tutti i numeri della ragione sono sciolti nell'unità semplicissima, risulterà vero che due più tre fanno cinque soltanto sotto il cielo della ragione (ivi 74; 292s).

Il *transcensus* dalla *ratio* all'*intellectus* può dunque essere descritto come un vero e proprio cambiamento di 'paradigma di pensiero', che dalla logica, essendo essa "l'arte in cui si esplica la forza della ragione" (*aliud quam ars, in qua rationis vis explicatur*) (ivi 82; 298s), attraverso il superamento delle categorie razionali conseguente al loro innalzamento all'assoluto (la cusaniana *transumptio in infinitum*), giunge all'ammissione di ciò che per la ragione è del tutto impossibile: per l'intelletto, afferma Cusano, è necessario "cercare la verità dove s'incontra l'impossibilità" (*quaerere ibi veritatem ubi occurrit impossibilitas*) (*De vis.* IX, 34; 297). Questa impossibilità logica, che per l'intelletto si trasforma paradossalmente in "assoluta necessità" (*absoluta necessitas*), è appunto la coincidenza dei contraddittori, che Cusano esprime con l'immagine del '*murus paradisi sive coincidentiae*'. Si tratta cioè di quel limite contro cui si scontra fatalmente la nostra ragione nel tentativo di pervenire, con i suoi soli strumenti d'indagine (immagini, nomi e concetti congetturali), all'*absoluta veritas*, il principio unico e assolutamente identico "in quo omnia idem ipsum" (*De gen.* I, 104; 162): "E così vedi Dio mirabile che, quanto meno egli appare che sia, tanto più è, e quanto più qualcosa sembra impossibile di Dio, tanto più è necessaria" (*Compl.* XII, 63; 634).

Ora, afferma Cusano, il pensiero della coincidenza si trasforma per la *ratio* in un muro invalicabile poiché esso "trascende la nostra capacità intellettuale, che non riesce a combinare con le regole della ragione i contraddittori nel suo principio" (*DI* I, 11; 75s). La ragione cioè, "essendo lontanissima dall'infinita virtù, non è capace di connettere i contraddittori che distano tra loro infinitamente" (*ibid.*), e al cospetto di quest'impossibilità logica essa arresta la propria ricerca come sopraffatta da una vertigine insostenibile per il *cogito* umano. Tutto ciò che nelle scienze razionali si dimostra come vero, "lo è, poiché altrimenti si avrebbe la coincidenza degli opposti, e questo significherebbe uscire dalla ragione (*ex ratione exire*). E tutto ciò che si dimostra come impossibile ad esser raggiunto dalla ragione,

derna) la critica della facoltà del conoscere. 'Il principio di contraddizione non ha valore che per la nostra ragione': *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 282.

è tale, altrimenti la sua conoscenza darebbe la coincidenza degli opposti” (*Coni.* II, 76; 293s). Questo, in modo emblematico, è il caso del rapporto matematico tra il retto e il curvo, che risulta assolutamente irrazionale, incommensurabile, non traducibile cioè dalla *ratio* in una precisa proporzione matematica; o, il che è lo stesso, quello della “proporzione fra la diagonale e il lato, poiché non esiste un rapporto fra due numeri che esprima quella proporzione in modo preciso” (*Pos.* 50; 277):

Ne feci io l'esperienza, dicendo che la proporzione tra il diametro e la circonferenza del circolo non si afferra con la ragione ed è inammissibile per evitare la coincidenza di cui abbiám detto; e subito vidi così che cosa si debba affermare e che cosa negare in geometria. Infatti in tutte le nozioni comuni e in tutte le dimostrazioni di Euclide o di qualunque altro geometra, ho trovato che questa è l'unica causa della varietà delle loro figure (*Coni.* II, 79-80; 296-7s).

Come afferma Volkmann-Schluck, la coincidenza dei contraddittori, la cui necessità metarazionale bisogna ammettere per poter ascendere verso l'unità semplice divina, fa apparire la verità “come l'incomprensibile, ossia come ciò che oltrepassa ogni proporzionalità e ogni comparabilità”.²⁰ Il concetto della ragione, da un canto, e la presenzialità dell'essere nel suo pieno apparire alla mente quale reale *coincidentia oppositorum*, dall'altro, risultano incompatibili, non avendo alcuna proporzione tra loro: dov'è l'uno, l'altro non può che eclissarsi, scomparire, vanificando così ogni tentativo di assimilazione razionale dell'assoluto; *assimilatio* che è difatti sempre un tentativo asintotico di adeguazione (esprimentesi in una *comparativa proportio*) del concetto congetturale al suo oggetto o ‘termine mentale’, il quale tuttavia risulterà sempre “omni conceptu et scibili maior” (*Ven.* XII, 33; 64). Essi, e la forma incontrata e infinita, da un lato, e le procedure e gli strumenti d'indagine della ragione (nomi, concetti, definizioni e principi logici), dall'altro, appartengono come a mondi essenzialmente differenti, la cui natura repulsiva e antinomica è tale da escludersi vicendevolmente; sì che laddove il concetto della ragione cerca di assimilare l'infinito della divinità soprasostanziale, afferma Jaspers, si ha necessariamente un naufragio del pensare razionale (*Scheitern des Verstandesdenkens*) che infrange la logica ordinaria portandola all'assurdo, e rispetto cui il pensiero naufragante (“nell'energia del trascendimento di ogni limite [...] raggiunto”) deve scoprire e far propria “un'altra logica del pensare”: il metodo logico-alogico della *coincidentia oppositorum*,²¹ mediante cui il nostro

20 K-H. VOLKMANN-SCHLUCK, op. cit., p. 42

21 K. JASPERS, op. cit., p. 852 (trad. modificata).

pensiero può cogliere Dio “nello stesso naufragio della ragione, cioè in opposizioni che non si escludono più (come esige la stessa ragione), ma coincidono”.²² Al concetto che appare in se stesso nella sua inadeguatezza, continua dunque Volkmann-Schluck, “il vero si presenta come la negazione del comprendere e della comprensibilità. Esso è compreso come ciò che annulla il suo comprendere. In quanto il concetto, penetrando a fondo la sua inadeguatezza, svanisce nel comprendere, rifulge in uno con questo scomparire del concetto il vero nella sua incomprendibilità”.²³

Dopo molte e spesso profonde meditazioni e dopo diligentissime ricerche nei libri degli antichi, ho trovato che l'ultima e la più alta considerazione che si può fare di Dio è senza limiti, infinita, eccedente ogni nostro concetto. Tutto ciò di cui si ha un concetto, è sempre racchiuso nel concetto di altro. Ma Dio eccede tutto ciò. Il concetto di Dio è concetto o verbo assoluto che complica in sé ogni cosa concepibile, e quindi non è concepibile in altro. Ogni cosa che è in altro è altrimenti da come è. Nulla viene concepito in atto dall'intelletto nella maniera in cui può essere concepito. Infatti verrebbe concepito meglio da un intelletto superiore (*Pos.* 48-9; 275-7).

La divina coincidenza, sebbene non esprima qualcosa che si possa semplicemente liquidare come ‘irrazionale’, e di conseguenza non derivi dalla “poca istruzione nella logica” (*paucitas instructionis logicae*) (*ApDI* 19; 232), come sostiene Johannes Wenck nello scritto polemico intitolato *De ignota litteratura*,²⁴ può tuttavia essere colta, al di sopra di ogni ragione, “solo in maniera incomprendibile” (*incomprehensibiliter*). L'unità degli opposti, afferma Cusano, “è al di sopra di tutto ciò che può essere da noi concepito, poiché non appartiene alla natura di quelle cose che ammettono un di più (*excedens*) e un di meno (*excessum*)” (*DI* I, 10; 73s): ambito dell'alterità varia del finito e della contrazione nei cui confronti soltanto la *ratio* può esercitare con successo la propria facoltà discretiva (distinguendo tra loro le cose finite: *diairesis*) e comparativa (stabilendo tra ciò che è diverso vari ordini di similitudini e proporzioni quantitative, “secondo i gradi del più e del meno”: *synagoghé*). La dottrina della coincidenza, secondo K. Flasch, segnerebbe così il punto esatto del trapasso dalla logica razionale (di matrice aristotelica), che riguarda soltanto l'ordine dell'alte-

22 Ivi, p. 863 (trad. modificata).

23 K-H. VOLKMANN-SCHLUCK, op. cit., p. 42 (trad. modificata).

24 In E. VANSTEENBERGHE, *Le “De ignota litteratura” de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cues*, in “Beiträge z. Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters”, VIII (1910), Heft 6, pp. 19-41.

rità varia del molteplice, alla metafisica dell'Uno di Cusano, a cui accede soltanto la facoltà intellettuale: in essa, a ben vedere, prenderebbe forma quel "conflitto tra una metafisica che si definisce, in modo trascendentale, come indagine sulle condizioni di possibilità dell'intelletto, contro una logica che pretende di essere strumento appropriato per ogni forma di sapere, anche di quello concernente Dio e l'intelletto".²⁵

Riguardo alla possibile obiezione secondo cui la dottrina della coincidenza, eliminando il principio aristotelico di non-contraddizione, di fatto minerebbe alla base "ogni possibilità di discorso e la radice stessa della scienza", Cusano afferma che il principio gnoseologico-ontologico della *coincidentia contradictoriorum* lascia intatte le prerogative della ragione, purché quest'ultima rimanga nel cielo o regione di sua competenza. Essa, dunque, non dovrebbe pretendere di applicare i suoi principi euristici al di fuori del proprio "campo del sapere" (dato dalla molteplicità varia delle essenze astratte degli enti finiti di fatto esistenti), pensando addirittura che Dio sia sussumibile in un concetto razionale o che il suo essere, attualmente infinito, sia esprimibile integralmente da un determinato nome (*proprium nomen*) capace di 'de-finirlo' con assoluta certezza e precisione; laddove invece, conformemente alla teologia negativa del grande Dionigi, è evidente che "nessun nome nominabile può convenire al primo principio, in quanto esso è anteriore ad ogni alterità e tutti i nomi sono imposti per distinguere una cosa dall'altra, sicché la distinzione e il nome non arrivano fino al principio che è prima dell'alterità" (*Aequal.* 31; 706): in tal senso, "le definizioni che si danno di Dio non sono nomi a lui appropriati (*proprie nomina Dei*), bensì nomi che si riferiscono ai desideri propri del nostro spirito", i quali vorrebbero 'in modo vario' raggiungerlo e afferrarlo in formule concettuali che sono sempre provvisorie e congetturali.²⁶

Per tali motivi, dichiara inoltre Cusano, "dalla coincidenza degli opposti nel massimo non segue 'l'errore velenoso e la perfidia' della distruzione del germe delle scienze, cioè del primo principio" di tutto il sapere, come

25 K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, cit., p. 193. L'evidenziare questo aspetto trascendentale della dottrina della coincidenza, continua Flasch, non significa tuttavia sostenere che per Cusano "si tratti di un esercizio che ha a che vedere con 'pure determinazioni di pensiero'. In questo superamento delle opposizioni intellettuali si manifesta infatti il carattere proprio dell'unità assoluta e di quella sua immagine che è lo spirito umano": ivi, 195.

26 N. CUSANO, Sermo CCLVIII, *Multifarie multisque modis* (1456), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XIX, *Sermones* IV (1455-1463), fasc. 5 (*Sermones CCLVIII-CCLXVII*), a cura di H.D. Riemann, H. Schwaetzer e F.-B. Stammkötter, 2005, pp. 382B-383A.

invece ritiene il Wenck, l'*adversarius doctae ignorantiae* (ApDI 28; 244). Quel principio che si crede primo (quello di non-contraddizione), infatti, “è primo rispetto alla ragione discorrente, ma non lo è affatto rispetto all’ intelletto vedente” (*ibid.*), il quale può intuire la verità, al di là di ogni opposizione e contrarietà e *sine omni substantiali aut accidentali differentia* (Pos. 83; 308), in un campo del sapere superiore a quello della *ratio*: il cielo dell’ intuizione intellettuale, “perenne gioia dei beati”, in cui l’ Uno si trasfonde nel tutto, e il tutto si risolve nell’ assoluta semplicità complicativa (o *coincidentia*) dell’ identico (“*resolutio omnium in unum [...] et transfusio unius in omnia*”) (*De fil.* III, 51; 48m), ogni cosa diventando così “uno con l’ Uno, uno dall’ Uno, uno nell’ Uno e, nello stesso Uno, eternamente uno”.²⁷

Come afferma a questo proposito Vansteenbergh, Cusano “non distrugge puramente e semplicemente il principio di non-contraddizione. Egli, ben diversamente, riconosce il valore di quest’ ultimo; tuttavia, al di sopra di quella ragione che è discorsiva e conduce alla scienza, scorge l’ intelletto, il quale, senza aver bisogno del ragionamento, fa accedere all’ intuizione. Ora, l’ elevarci dal dominio della ragione a quello dell’ intelletto è [precisamente] il compito della ‘Dotta Ignoranza’”.²⁸ Detto in altri termini, secondo Cusano “la logica e ogni ricerca di natura filosofica non pervengono alla visione” intellettuale (ApDI 14; 225), perché esse rimangono al di qua del muro della coincidenza, là dove ogni cosa, in quanto essenzialmente contratta e “altra rispetto ad ogni altra”, è in se stessa saldamente ‘de-terminata’ nella sua precisione finita, “in modo tale da non essere altra” da ciò che essa è (*Ven.* XXVII, 77; 116). Ora, afferma Cusano, data questa distinzione tra ‘ricerca discorrente’ della *ratio* e ‘visione unitiva’ (intellettuale e mistica), non c’ è studio, non c’ è indagine razionale o principio logico “che valga a farci ascendere alle cose mistiche, se Dio stesso non ce ne faccia dono” nella dotta ignoranza (ApDI 20; 234); *ignorantia doctissima* il cui esercizio non concerne dunque la scienza razionale, la quale “non è sufficiente alla verità che è contemplata dalla mente al di sopra della ragione” (*Non al.* XIX, 46; 838), bensì soltanto quella visione intellettuale che, per apprendere l’ Uno infinito nella sua assoluta indifferenza e semplicità, ha dovuto infine fare a meno del principio logi-

27 M. ECKHART, *Von der edlen Menschen*, in *Die deutsche und lateinische Werke*, cit., *Die deutsche Werke*, vol. V (*Meister Eckharts Traktate*), a cura di J. Quint, 1963, p. 504; *Dell’ uomo nobile*, in *Opere tedesche*, trad. it. a cura di M. Vannini, Firenze, La Nuova Italia, p. 55.

28 E. VANSTEENBERGHE, Introduzione a *Le “De ignota litteratura” de Jean Wenck*, cit., p. 10.

co di non-contraddizione: “Quel principio comune a ogni filosofia, secondo cui due contraddittori non possono coincidere”.²⁹

Tutte le verità che non sono intuitive con l'acutezza dell'occhio della mente, ma sono investigate dall'occhio della ragione, anche se sembrano avvicinarsi in qualche modo al vero, non sono, tuttavia, ancora pervenute alla certezza ultima. La certezza ultima che in ogni luogo è stata raggiunta, è la visione [...]. La ragione, infatti, non arriva a ciò che è prima della ragione (*nam nec ipsa etiam ratio ad id, quod rationem antecedit, pertingit*); e, meno ancora, tutte le tecniche prodotte dalla ragione possono mostrare la via verso ciò che è sconosciuto ad ogni ragione (ivi XIX, 46; 837).

La facoltà intuitiva dell'intelletto, dal canto suo, non può pretendere di sottoporre a sé la regione della *ratio*, poiché il pensiero della *coincidentia* riguarda soltanto “l'occhio della mente e l'intelligibilità”; e nella regione dell'intelletto, chi perviene alla visione, “non ha più bisogno di ragionare, perché la sua prova è data dal vedere stesso” (*ApDI* 14; 225), in cui è l'oggetto stesso della visione a far mostra di sé all'intuizione mentale in quanto ‘infinita soppressione’ (o ‘neutralizzazione’) di ogni differenza e determinazione razionale nell'unità semplice divina, “in cui non può esservi nemmeno un'ombra di alterità e di diversità” (*DI* III, 162; 235s). Tale divina auto-ostensione, a ben vedere, dal punto di vista della *ratio*, può essere rappresentata come l'invalidamento nel campo del sapere intellettuale di ogni ‘logica duale’ e di ogni ‘arte binaria’ del conoscere, che sono funzionali soltanto nell'orizzonte della razionalità discorsiva. Cusano ricorda quindi come Sant'Ambrogio, accennando alla teologia mistica, “alle altre litanie, abbia aggiunto questa: ‘Dai dialettici libera nos domine’”.³⁰ La logica chiacchierona, dichiara dunque Cusano, “è più d'impedimento che di giovamento alla santissima teologia” (*ApDI* 21; 235); sicché, come è dato leggere nel *Complementum theologicum* (1453), “gli argomenti teologici saranno visti meglio con l'occhio della mente (*mentalis oculus*) di quanto possano essere espressi con le parole” (ivi II, 5; 610); o, come afferma emblematicamente Petrarca, con quella *dyalecticorum garrulitas*³¹ in cui si

29 N. CUSANO, Lettera a C. Ayndorffer (14 settembre 1453); in E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte ignorance*, cit., p. 115.

30 È lo PSEUDO BEDA a riportare tali parole di Ambrogio nel *Commentarium in Boethii De trinitate*; in PL, vol. XCV, col. 394b. Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, vol. II, cit., nota 57, p. 234.

31 F. PETRARCA, *Secretum*, a cura di E. Fenzi, ed. con testo latino a fronte, Mursia, Milano, 1992, 52, p. 124 (Il testo latino riprodotto è quello delle *Opere Latine* di

esplica discorsivamente il potere contratto della nostra ragione nel suo tentativo di superare quello iato che la divide dalla verità ineffabile.³²

Il muro della coincidenza, allo stesso tempo *impermeabile* (per la ragione) e *permeabile* (per la *visio mystica*, a cui conduce l'intelletto nella sua "perfezione ultima" a causa della "manifestazione divina che in lui discende") (*Coni.* II, 169; 350s), delimita così il luogo paradossale e inaccessibile per la ragione in cui, *omni diversitati et oppositioni suprapositum* (*De gen.* I, 106; 166), abita Dio, che è difatti coglibile "in modo rivelato" (*revelate*) nella sola visione mistica: "Incomincio a vederti, Signore, già in sulla porta della coincidenza degli opposti, custodita dall'angelo posto all'ingresso del paradiso" (*De vis.* X, 36; 301): con l'intelletto "vedo adunque nel muro del paradiso, dove sei tu, Dio mio, che la pluralità coincide con la singolarità, mentre tu abiti al di là di quel muro, ben lontano da esso" (ivi XVII, 60; 335).

Se per collocarsi innanzi al muro occorre dunque rinunciare alle distinzioni logiche della ragione e trasformarsi in "un atto intellettuale semplicissimo" (intuito mentale che, per accedere al pensiero della *coincidentia*, "deve di necessità respingere tutto ciò che è immaginabile e razionale") (*DI* I, 21; 75v); d'altra parte, al fine del passaggio al di là di quella barriera e per aver accesso all'*hortus paradisi*, in cui ha sede il principio divino – la cui semplicità assoluta non soltanto è anteriore alla coincidenza degli opposti, bensì anche alla stessa opposizione tra 'coincidenza implicativa' (l'identità metarazionale cercata dall'intelletto) e 'contraddizione esclusiva' (la differenza tra i finiti di cui vive la ragione discernente) –, occorre trasfigurare l'*intellectualis intuitus* nella *mystica visio*. Questo è dunque l'ultimo gradino necessario per ascendere a Dio, per pervenire al quale occorre un atto sovranaturale di grazia e che l'intelletto si unisca misticamente al Verbo divino, pervenendo infine *ad filiationem Dei: Verbum* che, avendo il "potere di supplire alle nostre mancanze" (ivi III, 159; 232s), discende fino a noi per ricongiungerci, dopo l'allontanamento e la separazione peccaminosa dal vero conseguente alla caduta primitiva, a Dio Padre, centro e fonte inesauribile di vita di tutte le intelligenze create.

F. Petrarca, a cura di A. Bufano, con la collaborazione di B. Aracri e C. Kraus Reggiani, Torino, Utet, 1975, vol. III).

32 In un passo di PORFIRIO è dato ritrovare lo stesso ordine di considerazioni: "Graditi a Dio non si diventa [...] né con le lodi degli uomini, né con le voci vane dei sofisti, ma l'uomo stesso si rende gradito a Dio con l'assimilazione della sua propria maniera d'essere a colui che è eternamente beato": *Lettera a Marcella*, in *Vangelo di un pagano*, a cura di A.R. Sodano, con testo greco e fronte, Rusconi, Milano, 1993, p. 66.

D'altro canto, l'intelletto, superando se stesso nella visione mistica – Dio, afferma Cusano, è difatti “al di sopra di ogni ascesa dell'intelletto, per quanto alta essa sia” (*De vis.* IX, 34; 297) –, non giunge a qualcosa di totalmente diverso da sé, bensì esso perviene a una forma d'intuizione mentale (*mentalis intuitus*) ‘potenziata sovranaturalmente’. Si tratta allora dello stesso pensiero intellettuale in quanto purificato e fecondato dalla fede; fede che, a sua volta, in modo proporzionale ai meriti dell'uomo – e difatti essa “è di grado ineguale nella diversità degli uomini, sicché accoglie il più e il meno” (*DI* III, 157; 230s), senza che nessuno possa pervenire a una fede massima –, viene soccorsa da un atto sovranaturale di grazia (la *formata* o *completa fides*, “absque omni esitatione, plena et perfecta”),³³ che concede infine all'intelletto di vedere (sebbene soltanto *per speculum et in aenigmate*) ciò che tuttavia eccederà sempre ogni possibilità dell'umana comprensione. L'intelletto, acquisendo nella fede “un potere che è al di sopra della natura” (ivi 154; 227s), potrà dunque accedere, attraverso le ‘tenebre luminosissime’ della dotta ignoranza, a quel “luogo in cui sarai [Dio] scoperto in modo rivelato, luogo cintato dalla coincidenza dei contraddittori” (*De vis.* IX, 35; 299).

Come afferma Yamaki – contrapponendo pertanto su questo punto decisivo Cusano a Bonaventura, secondo cui nella ricerca di Dio “parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni”,³⁴ pensiero, quest'ultimo, a cui si appella Vincenzo di Aggsbach nel rivendicare contro Cusano, Gerson ed Eckhart il primato nella via mistica del puro *affectus*, “senz'alcun pensiero preventivo o concomitante”,³⁵ rispetto all'aridità della via puramente intel-

33 N. CUSANO, Sermo XLI, *Confide, filia* (1444), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVII, Sermones II (1443-1452), fasc. 2 (Sermones XL-XLVI), a cura di R. Haubst e H. Schnarr, 1991, p. 154A.

34 Per attuare il passaggio (*transitus*) al rapimento estatico dell'anima (*mentis excessum*), afferma SAN BONAVENTURA, “è necessario che tutte le attività intellettuali siano lasciate da parte, e che il culmine dell'affetto si porti e si trasformi interamente in Dio”: *Itinerarium mentis in Deum*, cit., c. VII, 4, col. 312B; trad. it. cit., p. 143.

35 Cfr. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, cit., p. 201. La querelle intorno alla via mistica – se sia possibile cioè giungere a Dio tramite il solo affetto, o se sia invece determinante a tal fine anche (se non esclusivamente) l'intelletto –, com'è noto, ebbe grande eco nella comunità di Tegernsee (che, in un tentativo di riforma della mistica, aveva fatte proprie le posizioni di Cusano espresse nel *De docta ignorantia*) intorno al 1453, quando Johannes von Weilhaim, monaco benedettino di Melk, inviò loro l'opuscolo che Vincenzo di Aggsbach, monaco certosino, aveva scritto in difesa della teologia mistica tradizionale contro l'‘intellettualismo’ di Gerson: essa, quale unione nell'ignoranza con Dio, è frutto dell'amore, ed il suo fondamento è il dionisiano “consurgere ignote, id est sine cogitatione comite”: cfr. *Contra Gerson*, 1453; in E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, cit., p. 192. Questo scritto fu inviato dai monaci a Cusano perché

lettiva (teologia speculativa) –, ciò mediante cui l'intelletto, nell'estasi mi-

esprimesse a tal proposito un suo parere. Cusano rispose ai monaci di Tegernsee con la già citata lettera del 14 settembre 1453, difendendo Gerson e promettendo loro uno scritto sulla visione di Dio (il *De visione Dei*), in cui la sua posizione mistica, incentrata nel concetto di *docta ignorantia*, potesse essere meglio compresa con l'ausilio di una *sensibilis experientia* (l'*imago cuncta videns*). Vincenzo di Aggsbach, venuto a conoscenza della lettera di Cusano e dell'apologia in suo favore fatta da Marquard Sprenger (l'*Elucidatorium mysticae Theologiae*, del 1453, in cui Gerson e Cusano erano accomunati e difesi contro l'accusa di astratto intellettualismo), replicò con una lettera inviata agli stessi monaci di Tegernsee del 19 dicembre 1454 (*Impugnatorium Laudatorii Doctae ignorantiae*; in E. VANSTENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, cit., pp. 204-212), in cui sferma il proprio attacco contro l'immaginario mostro tricefalo "Gerschumar" (Gerson, Chusa, Marquard). Queste critiche sono riassumibili da un canto nell'eccessivo intellettualismo della dottrina mistica di Cusano (in particolare, afferma Vincenzo, se la teologia mistica può essere argomentata e svolta sul piano concettuale e discorsivo, come fa Cusano con l'ausilio dell'intelletto e con la "dotta ignoranza", essa non è più mistica: "Allorché di queste due cose, ciò che si conosce e ciò che s'ignora, si cerca di farne una soltanto, com'è possibile non cadere in fallo?"), e dall'altro nell'oscurità del concetto cusaniiano di dotta ignoranza, che a suo parere non è affatto, come credevano i monaci di Tegernsee, una traduzione fedele della teologia mistica dionisiana. Di fatto, così dichiara M. DE GANDILLAC, "la preoccupazione del certosino di distinguere una 'dotta ignoranza' per così dire 'naturale' dal dono puro della grazia di uno stato d'unione in cui consiste la vera 'teologia mistica', non è ingiustificato; in effetti per il cardinale, grande lettore di Eckhart, le distinzioni scolastiche tra natura e grazia, tra ragione e fede, ovvero tra fede e gloria, sembrano perlomeno sfumate, l'essenziale versando piuttosto nella continuità (plotiniana) di uno sforzo nell'ascensione che riceve il suo vero significato soltanto nell'immanenza paradossale del trascendente": *Introduzione* a NICOLAS DE CUES, *Lettres aux moines de Tegernsee*, cit., p. 15. La controversia 'mistica' con Vincenzo s'inscrive comunque nell'orizzonte di un dialogo già avviato tra Cusano e Caspar Ayndorffer, abate di Tegernsee; quest'ultimo, sin dal 1453, aveva infatti posto a Cusano il seguente quesito: "Un'anima devota, priva di conoscenza intellettuale, ovvero senza pensiero, sia esso antecedente o concomitante, può, attraverso il solo affetto, ovvero per quell'*apex mentis* che vien detto sinderesi, cogliere Dio ed essere mossa o portata sino a lui in modo immediato?" (*Utrum anima devota sine intellectus cognitione, vel etiam sine cogitatione previa seu concomitante, solo affectu seu per mentis apicem, quam vocant synderesim, Deum attingere possit et in ipsum immediate moveri aut ferri*): in E. VANSTENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, cit., p. 110. Le risposte in forma epistolare di Cusano si stendono per un arco di tempo che va sino al 1456, ma troveranno il loro compimento – passando attraverso il *De visione Dei* (1453) ed il *De Beryllo* (1458), entrambi non a caso dedicati alla comunità di Tegernsee – soltanto nel 1463 con la stesura del *De ludo globi*. In quest'evoluzione, per tornare alle osservazioni di De Gandillac, la distinzione e la complementarità nella via mistica di grazia e natura, fede e ragione, amore ed intelletto si faranno sempre più precise e coerenti.

stica, conosce “al modo del non conoscere” (*comprehendere incomprehensibiliter incomprehensibilem*), “non è nulla di diverso dall’intelletto” stesso; di conseguenza, Cusano “ha potuto intendere l’estasi mistica come un procedimento intellettuale”.³⁶ Il che significa, sottolinea ancora Yamaki, che “l’intelletto rimane sempre all’opera anche quand’esso si autotrascende. Per tale motivo, Cusano può chiamare l’estasi [mistica] una modalità dell’estasi conoscitiva (*eine Art geistiger Entrückung*)”,³⁷ sebbene qui, a ben vedere, si tratti di un ‘conoscere’ *sui generis*, che ha per soggetto un *reformatus intellectus* (cfr. *Comp.* VI, 22; 334): un intelletto, cioè, esaltato sovranaturalmente dalla grazia, e pertanto capace di cogliere *ultra omnem potentiam cognitivam* (*Apex*, 119; 367) quel puro potere divino (*posse ipsum*) che pur lo trascende infinitamente.

Cusano, tuttavia, sollecitato dalle domande incalzanti dei monaci di Tegernsee intorno alla via mistica,³⁸ riconosce un ruolo decisivo nella visione rivelata di Dio anche all’amore (*affectus*): “Brevissima autem via et securissima est delectio, uti nos instruunt sacrae litterae”.³⁹ Dio, scrive quindi Cusano, “non pretende che noi lo conosciamo così com’è in se stesso, poiché questo non è in nostro potere. Tuttavia egli pretende che noi l’amiamo quanto è possibile, promettendoci che, se noi l’ameremo, egli ci si manifesterà”.⁴⁰ Il punto di vista di Cusano è quello della *coincidentia oppositorum*, applicato in questo caso alle facoltà del conoscere, secondo cui “il conoscere si fa amore e l’amore genera questo conoscere”:⁴¹ “Chi fa attenzione al fatto che Dio è l’oggetto dell’anima razionale, tanto dell’intelletto quanto della volontà, costui si converte alla coincidenza e afferma: Dio, che è al di sopra del bene e del vero, ovvero che è potenza del buono e del vero, non si può attingere com’è in se stesso se non al di là di tutto ciò che è compreso e amato, sebbene il nostro accesso a lui non possa avvenire che nell’ambito di una ricerca. Ora, senza intelligenza e amore non vi è ricerca

36 K. YAMAKI, *Die “manuductio” von der “ratio” zur Intuition in De visione Dei*, in *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 281.

37 Ivi, p. 282.

38 Per la storia e la stratificazione concettuale della nozione medievale di mistica, nell’antagonismo tra via intellettuale e via affettiva, si veda E. VON IVÁNKA, *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines historischen Terminus*, in “*Zeitschrift für Katholische Theologie*” (1950), n. 72, pp. 160-76.

39 N. CUSANO, Lettera a C. Ayndorffer (12 febbraio 1454), in E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte ignorance*, cit., p. 122.

40 IDEM, Lettera a Bernardo di Waging (18 marzo 1454), in E. VANSTEENBERGHE, in op. cit., p. 135.

41 K. JASPERS, op. cit., p. 858.

alcuna”.⁴² Ma si tratta non soltanto della ‘coincidenza di amore e conoscenza’, bensì, secondo il principio della *docta ignorantia*, dell’assimilazione paradossale di amore, sapere e dello stesso ignorare:

Niente di ciò che si ama, vale a dire che è oggetto di predilezione, in ragione della sua bontà, può venir amato se non lo si sappia anche buono, poiché è in ragione della sua bontà che lo si ama. Da ciò segue che ogni amore per mezzo di cui si è portati verso Dio implica una certa conoscenza, anche se si ignora ciò che si ama. Di fatto sapere e ignorare coincidono, e questa coincidenza è la docta ignorantia. Dunque, se non si sapesse che esiste il bene, non si potrebbe amare ciò che è buono; e tuttavia colui che ama ignora ciò che è buono, poiché il bene fa vedere quest’ultimo in quanto non ancora raggiunto: infatti, questo movimento spirituale che è l’amore cesserebbe del tutto se esso avesse raggiunto il suo scopo. Lo spirito, di conseguenza, non smette di muoversi per avvicinarsi sempre più ad esso; ma poiché ciò che ha di mira è infinitamente buono, questo movimento non avrà mai fine. Così lo spirito che ama è senza quiete, poiché l’amabilità di ciò che esso ama è inattuabile. Il rapimento di chi ama non è dunque privo di conoscenza, ed è l’*affectus* che rivela la conoscenza.⁴³

4. Il beryllus: l’uomo come microcosmo e creatura essenzialmente instabile

Cusano descrive il *transcensus* dalla ragione all’intelletto mediante l’enigma sensibile del *beryllus*, una pietra “lucida, bianca e trasparente, cui si dà una forma parimenti concava e convessa”, con la quale si può costruire una lente che ha la facoltà di far vedere ciò che altrimenti rimarrebbe impercettibile all’occhio umano (“per eius medium attingitur indivisibile omnium principium”) (*Beryl.* II, 4). Ora, la coincidenza dei contraddittori ha una funzione analoga a quella del berillo sensibile: si tratta di una sorta di *lente spirituale*, avente “parimenti figura massima e minima”, attraverso cui quella “viva luce intellettuale che si chiama mente” (*Apex*, mem. prop. VI, 132; 383) – obliterando il principio razionale di non-contraddizione, che è il fondamento nozionale delle distinzioni logiche tra gli enti – giunge all’apprensione del principio di tutta la realtà. Quest’ultimo, in quanto unione di massimo e minimo assoluti, complica nella propria *absoluta sim-*

42 IDEM, Lettera a Bernardo di Waging (18 marzo 1454), cit., p. 135.

43 IDEM, Lettera a C. Ayndorffer (22 settembre 1452), in E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, cit., pp. 111-2. Cusano, nella lettera a Bernardo di Waging citata nella nota precedente, fa l’esempio del cane da caccia: “Se esso non avesse per sua natura qualche impressione della figura della lepre, non sarebbe incitato a correre; e vana sarebbe la sua corsa se, avendolo trovato, esso ignorasse ciò che ha trovato”: *ivi*, p. 122.

plicitas tutti gli opposti e i contraddittori, prima della loro reale distinzione: gli opposti, si potrebbe dire, sono in Dio non in quanto opposti tra loro, ma in quanto risolti nell'unità semplicissima del suo essere infinito, antecedente a ogni loro effettiva distinzione secondo alterità, differenza, contrarietà e opposizione; sicché, scrive Cusano, "tutte le cose, viste nell'assoluto, divengono ineffabili" come Dio stesso, rispetto a cui non è dato distinguer nulla alla nostra ragione (*Pos.* 67; 293).

Solo inforcando questo berillo intellettuale (*intellectualis beryllus*) lo spirito creato, "avvertendo la debolezza della ragione" (*debilitatem rationis advertens*) (*Coni.* I, 53; 277s), che è incapace di per sé sola di elevarsi al pensiero dell'unità degli opposti, può dunque raggiungere l'*altissimus murus* della coincidenza che circonda il giardino del paradiso, in cui vive "in modo ineffabile, al di sopra di tutti gli opposti e gli effabili", l'eterna verità, il Verbo divino.

Applichiamo il berillo agli occhi della mente, e guardiamo, ad un tempo, attraverso il massimo, di cui nulla può essere maggiore, e il minimo, di cui nulla può essere minore; e vediamo il principio anteriore ad ogni grandezza e piccolezza, del tutto semplice e indivisibile (*Beryl.* VII, 8; 389-91).

La *coincidentia*, come si è già osservato, tuttavia non s'identifica *tout court* con Dio: egli, ben diversamente, è "sopra la coincidenza dei contraddittori (*super coincidentiam contradictoriorum*), essendo, come già sosteneva Dionigi, l'opposizione degli opposti (*oppositio oppositorum*)" (*ApDI* 15; 225). La verità prima, ineffabile e indifferenziata, afferma Cusano, "non est radix contradictionis, sed ipsa simplicitas ante omnem radicem" (*Deus absconditus*, 60).⁴⁴ La coincidenza, pur non essendo l'essenza della stessa divinità, è tuttavia "l'essenza del nostro contatto pensante con l'assoluto" (Jaspers),⁴⁵

44 A tal proposito J. KOCH afferma che laddove Cusano, "nella sua prima opera, ha parlato di Dio in un modo conforme alla regione dell'intelletto o della ragione, *per contradictoriorum copulationem in unitate simplici*, cioè in quel modo secondo cui tutti gli enunciati su Dio tra loro contraddicentesi vengono collegati copulativamente (attraverso la congiunzione 'e') nell'unità semplice"; a partire dal *De coniecturis*, ben diversamente, egli vorrebbe parlare di Dio *divinaliter*, "cioè in un modo conforme alla semplicità e superiorità divina rispetto a tutto ciò che è finito": *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, cit., p. 43. In questa seconda prospettiva, quindi, Dio non può esser più identificato con la *coincidentia oppositorum*. Per Cusano, di fatto, il principio di non-contraddizione non è un principio ontologico (*Seinsprinzip*), bensì una semplice legge del pensiero (*Denkgesetz*), che può essere trascesa nell'ascesa delle facoltà mentali verso la *mystica unio*, al di là di ogni modo intellettuale: *ivi*, p. 44.

45 K. JASPERS, op. cit., p. 856.

in cui emerge dall'oscurità dell'ignoranza quel luogo inaccessibile per la ragione "in quo Deus habitat", "la cui porta è custodita dallo *spiritus altissimus rationis*, che bisogna vincere se si vuole che l'ingresso si apra": "Ti si potrà vedere oltre la *coincidentia contradictoriorum*, mai al di qua" (*De vis.* IX, 35; 299).

Quando vedo te Dio nel paradiso, che è cinto dal muro della coincidenza, vedo che tu né complichì né esplichì disgiuntamente o congiuntamente. La disgiunzione come la congiunzione costituiscono il muro della coincidenza, mentre tu sei al di là di esso, sciolto da ogni cosa che si possa dire o pensare (ivi XI, 40-1; 307).

Cusano pone così l'accento sulla distinzione fra la *coincidentia* raggiunta dall'intelletto e l'*absoluta simplicitas* di Dio, che precede infinitamente quella stessa unità degli oppositi colta dall'*intellectus*, stabilendo una gerarchia fra i diversi gradi di unità espressi dai differenti ordini del reale e dalle rispettive facoltà: dall'assoluto stesso (l'*unitas simplicissima*, che abita in una luce inaccessibile per la facoltà naturale del conoscere) all'alterità varia del mondo sensibile, che è privo di ogni principio di unificazione immanente: "Nella complicazione divina tutte le cose coincidono *senza differenza*, nella complicazione intellettuale sono compatibili fra di loro i contraddittori, in quella razionale i contrari, come nel genere coincidono le differenze fra loro opposte" (*Coni.* II, 77; 294s; il cors. è mio).

L'anima umana, così com'è apparsa secondo la figura paradigmatica, è risultata essenzialmente instabile, *fluctuans*, come si esprime Cusano. Essa, secondo la scala gerarchica degli esseri di ascendenza dionisiana, occupa una posizione intermedia tra la sommità della natura animale (nella cui predominante sensibilità è già presente una forma germinale e involuta di *ratio*) e il grado più infimo delle creature angeliche, i demoni, i quali – sebbene afflitti dall'"assopimento nell'alterità oscura dell'ignoranza (*in alteritate tenebrosa ignorantiae*)" (ivi II, 135; 332s) – sono entità puramente intellettuali. L'uomo, vero e proprio *methórios*, come lo definisce Filone, "dotato di una natura intermedia tra la specie immortale e quella mortale",⁴⁶ proprio in virtù di questa sua posizione centrale nell'ordine della creazione, collocato "al di sopra di tutta l'opera di Dio e di poco inferiore alla na-

46 FILONE DI ALESSANDRIA, *De somniis*, in *Les Œuvres de Philon D'Alexandrie*, Publiées sous le patronage de l'Université de Lyon par R. Arnaldez, J. Pouilloux e C. Mondésert, Testo a fonte greco-francese, vol. XIX, Introduzione traduzione e note di P. Savinel, Éditions du Cerf, Parigi, 1962, II 228, p. 216; trad. it. in *L'Uomo e Dio*, a cura di C. Kraus Reggiani, Milano, Rusconi, 1989, p. 588.

tura angelica” (*DI* III, 126-7; 196s), è dunque una vera e propria *copula mundi, quasi nexus universitatis entium* (*Id. De men.* XIV, 210), ovvero un microcosmo, come sostiene Ermete Trismegisto.

L'unità dell'umano, poiché è contratta umanamente, sembra complicare tutto secondo la natura di questa contrazione. Il potere di questa sua unità abbraccia l'universalità delle cose e le contiene entro i termini della propria ragione, cosicché nulla di tutto le sfugga [...]. L'uomo è infatti Dio, ma non in senso assoluto, perché è uomo; è dunque un Dio umano. L'uomo è anche mondo, ma non è contrattamente tutte le cose, perché è uomo. Egli è perciò microcosmo o mondo umano. La regione dell'umanità abbraccia Dio e l'universo mondo nel suo potere umano. L'uomo può essere Dio umano e, come Dio, può essere in modo umano, angelo umano, bestia umana, leone umano o orso o qualsiasi altro essere. Nel potere umano esistono tutti gli enti secondo il modo di quel potere (*Coni.* II, 143; 336s).

Ora, queste espressioni in Cusano assumono un significato dinamico, connesso intimamente al tema della *libertà* umana: la mente dell'uomo, come si è già accennato, è libera di sperimentare tutti i gradi d'intensione o contrazione proporzionale tra il *sensus* e l'*intellectus*, e ciò attraversando i gradi intermedi della *ratio*, la cui scienza è appunto una *media speculatio*, che “riguarda non le forme astratte, ma tuttavia stabili” (*Pos.* 74; 301): la ragione, così scrive Cusano, “rispetto all'intelletto, sta nella linea di mezzo come l'orizzonte, ma rispetto al senso, sta allo zenit. Pertanto le cose che stanno sotto e quelle che stanno sopra il tempo, convergono nella ragione” (*DI* III, 136; 206s), che ha la facoltà di rivolgersi ora alle une (scadendo a mera *ratio imaginativa*) ora alle altre (assurgendo a *ratio apprehensiva*). In altre parole, la ragione – possedendo “una natura intermedia tra il mondo inferiore e quello superiore, la quale perciò partecipa di più della natura superiore dell'unità intellettuale in alcuni esseri determinati, mentre in altri partecipa più dell'alterità inferiore” (*Coni.* II, 119; 270v) – può ascendere alla *intellectualis visio*, quel sapere di carattere intuitivo che è a fondamento dell'unione mistica; oppure, soggiogata dai sensi e dall'immaginazione, precipitare per propria scelta verso le regioni inferiori dell'alterità varia del molteplice, dove la materia opaca proietta sulla scienza l'ombra oscura della differenza e delle opposizioni, non permettendo a essa di conoscere l'unità semplicissima e ineffabile del vero. Si tratta dunque di una ragione sommersa nel senso, “così da assorbire l'eterno nel corruttibile, la luce nella tenebra” (ivi 136; 332s); ed è questa, a ben vedere, la sede dell'“ignoranza realmente insipiente”: non dunque quella del saggio, che è *docta*, in quanto egli “scit suo modo et tamen nescit in preciso” (*Id. De sap.* I, 22;

70), bensì quella colpevole e peccaminosa del bruto e dello stolto, il quale, rigettando l'*intellectualis beryllus*, non fa alcun uso della visione unitiva dell'intelletto, appoggiandosi al solo "bastone della ragione" (*baculus rationis*). Egli vive infatti nella *regio dissimilitudinis*, all'ombra del muro del paradiso, senza poterlo mai né raggiungere né tanto meno oltrepassare, rimanendogli quindi precluso il pensiero sovrazionale della *coincidentia*.

Ogni intelletto tende all'essere; il suo essere è vivere; il suo vivere è intendere; il suo intendere è pascersi della sapienza e della verità. Perciò l'intelletto che non gusta la chiara sapienza è come l'occhio nella tenebra. È occhio, ma non vede, perché non è nella luce. E poiché manca della sua dolce vita, che consiste nel vedere, si trova in affannoso tormento: questa è morte piuttosto che vita. Così l'intelletto, volto a qualunque altra cosa che non sia il cibo dell'eterna sapienza, si troverà, al di fuori della vita, avvolto nelle tenebre dell'ignoranza (*quasi in tenebris ignorantiae involutum*), morto piuttosto che vivo. Ed è tormento senza fine possedere un essere di natura intellettuale e non riuscire mai ad intendere (ivi, 26-30; 73).

5. Il murus absurditatis: dall'intellectus alla mystica visio

a. Il concetto limite del cusaniano murus coincidentiae

La funzione 'mistico-speculativa' del concetto del *murus coincidentiae sive paradisi*, per Cusano, è in se stessa duplice, indicando ad un tempo sia il confine che chiude (e questo è il caso della *ratio*), sia la possibile apertura alla trascendenza (ciò vale soltanto per quell'intelletto che, ammettendo il lume della grazia, "seipsum supra seipsum elevat",⁴⁷ penetrando così "in modo rivelato" nell'oscurità della 'visione tenebrosa' della dotta ignoranza). Il muro di cinta del paradiso, quindi, non è totalmente impermeabile, bensì in esso – per quell'intelletto che, per ascendere misticamente a Dio, in ultimo è in grado di superare anche se stesso nell'estasi mistica – si cela una piccola fenditura, quella porta della fede che conduce la mente, del tutto incomprensibilmente, al *Deus incarnatus sive revelatus*. Questa soglia, scrive Cusano, è custodita dallo *spiritus altissimus rationis*, vale a dire, dalla "struttura razionale del nostro pensiero" (*Denkstruktur*) in quanto essenzialmente connesso al principio di non-contraddizione;⁴⁸ spirito che la

47 Cfr. N. CUSANO, Lettera a C. Ayndorffer (12 febbraio 1554), cit., p. 122.

48 H. G. SENGEL, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, in AA.VV., *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, a cura di P. Koslowski, Zurigo-Mona-

mente creata, autotrascendendosi, deve vincere e superare per poter unirsi estaticamente a Dio. Come afferma Haubst, “nella luminosità-oscurità dell’esperienza mistica che conduce a Dio, ad un tempo concettuale e di fede, entrambe le parole-immagini (*murus coincidentiae* e *murus paradisi*) esprimono un’identica esperienza. Infatti, mentre l’attributo *coincidentiae* accentua maggiormente il senso del *confine* e del *limite*, non soltanto della facoltà umana del conoscere legata ai sensi, bensì anche della sfera della conoscenza concettuale e intuitiva che è propria dello spirito; ben diversamente, la parola *paradisi*, complementare alla prima, includendo in sé un riferimento alla rivelazione vetero e neotestamentaria, pone in risalto l’affidarsi pieno di speranza a Dio, che abita ‘al di là’ (o ‘dietro’, ‘sopra’) del ‘muro’”.⁴⁹

Data la sua funzione di soglia e di limite, è proprio a partire dall’esperienza intellettuale del muro che le diverse facoltà del conoscere, nell’ascesa mistica a Dio (vertice della piramide della luce), subiscono un ulteriore processo di differenziazione. In relazione al muro della coincidenza (nel duplice significato di *limite* che chiude e di *soglia* che permette il passaggio al di là di sé) sono infatti possibili tre diversi atteggiamenti dello spirito umano. Il primo è dato dalla *ratio discernens*, la quale, rimanendole precluso il pensiero della coincidenza, si trova per così dire ancora ‘al di qua’ del muro, senza poterlo raggiungere né tanto meno oltrepassare. Il secondo atteggiamento è quello dell’*intellectus*, il quale, dal canto suo, trova la propria realizzazione ‘sul limitare’ di quel muro stesso (“in limine ostii constitutum”); ovvero, si potrebbe anche dire, ‘nello spessore’ del *murus coincidentiae*, in cui esso si colloca stabilmente sconfiggendo il *supremum posse rationis*, al di là della logica binaria e discernente fondata sul principio di non-contraddizione.

Il muro che circonda il *Deus absconditus* non è dunque un confine reale e oggettivo che Dio opponga al graduale processo di avvicinamento a Lui. Esso, ben diversamente, denota piuttosto il limite intrinseco alla facoltà razionale, la quale, in quanto esplicantesi in un pensiero per sua natura meramente differenziante e analitico, non può ammettere il pensiero metaconcettuale dell’unità dei contraddittori, ai cui occhi infatti è una semplice ‘impossibilità logica’: il principio logico di non-contraddizione, com’è sta-

co, Artemis, 1988, p. 125.

49 R. HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der Mauer der Koinzidenz*, in *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 178.

to giustamente osservato, “esprime l’incapacità della *ratio* di andare, con le sole sue forze, al di là delle opposizioni”.⁵⁰

Tuttavia, l’aver raggiunto il muro, in cui quell’impossibilità razionalmente insostenibile e impensabile diviene la più alta *necessitas* per l’intelletto, non è ancora l’aver raggiunto Dio, vale a dire non s’identifica con l’ottenimento della visione *facies ad faciem* (o *facialis visio*) del suo vero volto: la *facies facierum*, superiore a ogni figura e immagine ci si possa di essa naturalmente rappresentare, rispetto a cui “tutto quello che può essere detto o non detto, pensato o non pensato costituisce la stessa infinità, la quale compendia in sé e abbraccia sia le cose che sono, sia le cose che non sono”.⁵¹ L’intelletto, in *circulo muri paradisi*, attraverso il pensiero metarazionale della *coincidentia* (mediante cui la mente creata inizia a scorgere enigmaticamente Dio), viene come sopraffatto dalla fitta caligine dell’*ignorantia*, dove non è più dato alla mente discernere una cosa dall’altra. Ogni concetto, infatti, a causa della cortocircuitazione di tutte le determinazioni di pensiero colte dalla ragione (idee, definizioni, nomi) nell’unità infinita degli opposti, “cessa in *sul* muro del paradiso”, confondendosi con tutti gli altri concetti in quella coincidenza (o ‘infinita indifferenza’) espressa dall’*absolutus conceptus* o *infinita intellectualis forma* (*Id. De sap.* I, 48), grazie alla quale “tutti gli esseri sono ciò che sono”.⁵² Lo stesso *logos* divino, il quale, in quanto *actualitas omnium formabilium formarum*, risolve, complicandole in sé, tutte le categorie razionali e intellettive, senza che da nessuna di esse – in quanto contrazioni varie dell’unità semplice e ineffabile della divina Sapienza, che è il concetto infinito o ‘concetto dei concetti’ (il sopracategorico *tout court*) – possa peraltro essere adeguatamente colto ed espresso. Da tutti i concetti, le immagini e i nomi “imposti per una certa capacità della ragione, che distingue una cosa dall’altra” (*DII*, 48; 116s), mio Dio, ti separa così “un altissimo muro, il quale distingue da te tutte le cose che si possono dire o pensare, poiché tu sei sciolto da quanto può cadere sotto il concetto di chiunque ti concepisca” (*De vis.* XIII, 51; 313).

Signore Iddio, aiuto di coloro che ti cercano, ti vedo nel giardino del paradiso e non so che cosa vedo, perché non vedo alcuna delle cose visibili. So questo soltanto, che so di non sapere cosa vedo e di non poterlo sapere mai (*scio me nescire quid video et nunquam scire posse*). E non so darti un nome, perché non so che cosa tu sia. Se qualcuno mi dicesse che ti chiami con questo o quel nome, so già, dal fatto che ti denomina, che questo non è il tuo nome. Ogni ma-

50 K.H. VOLKMANN-SCHLUCK, op. cit., p. 51.

51 N. CUSANO, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 340B; trad. it. cit., p. 683.

52 Ivi, p. 339A; trad. it. cit., p. 682.

niera di designare, propria dei nomi, costituisce il muro terminale del paradiso, ed io ti vedo al di là di esso. E se qualcuno avesse concepito una certa maniera per pensarti, so che quel concetto non è il tuo [...]. E se qualcuno avesse foggia-to una qualche similitudine per poterti così concepire, so egualmente che quella non è una similitudine adatta a te. E se qualcuno si mettesse a descrivere l'intelligenza che ha di te, volendo così offrire una maniera per intenderti, costui è ancora molto lontano da te (ivi 51; 311).

Ora, afferma Cusano, colui che, vedendo ogni determinazione concettuale risolversi nell'indifferenza dell'*absoluta simplicitas* divina, si porta nell'ascensione conoscitiva al di là d'ogni immagine, concetto e nome la teologia affermativa possa esprimere come il più appropriato per designare Dio – saltando così “de similitudine ad veritatem et de quantitate ad infinitatem et de tempore ad aeternitatem”⁵³ –, “non entra forse nell'indeterminato e nel confuso, nell'ignoranza e oscurità dell'intelletto, che sono segno di confusione intellettuale (*intellectualis confusio*)?” (ivi 45; 313). Questa vertigine da cui è colto l'intelletto al cospetto dell'infinito attuale divino, che sembra impedire ogni umana possibilità di comprenderlo e fa precipitare la mente creata nelle “tenebre dell'ignoranza” (*umbra ignorantiae*),⁵⁴ è in realtà la sola possibilità di ottenere una visione rivelata di Dio nell'estasi mistica (e questo è il terzo e ultimo atteggiamento possibile dello spirito creato innanzi al cusano muro della coincidenza). Per giungere a questa esperienza, continua Cusano, occorre infatti che “l'intelletto divenga ignorante e si costituisca nell'ombra [...]. Ma che cos'è, Dio mio, l'ignoranza dell'intelletto? Non è forse la dotta ignoranza?” (*ibid.*): quell'ignoranza consapevole di sé, cioè, attraverso cui soltanto è possibile ottenere, per dono della grazia, una visione rivelata di Dio?

Non puoi dunque essere avvicinato, o Dio, che sei infinità, se non da colui il cui intelletto è nell'ignoranza, colui cioè che sa di non conoscerti (*qui scit se ignorantem tui*) [...]. L'intelletto sa di non poterti conoscere e non poterti contenere, perché sei infinità. Intendere l'infinità significa comprendere l'incomprendibile. L'intelletto sa di non conoscerti, perché sa che tu non puoi essere conosciuto se non si conosca l'inconoscibile, se non si veda l'invisibile, se non si acceda all'inaccessibile (*ibid.*).

53 IDEM, Sermo CCXII, *Medium vestrum stetit, quem vos nescitis* (1455), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XIX, Sermones IV (1455-1463), fasc. I (Sermones CCIV-CCXVI), a cura di K. Reinhardt e W.A. Euler, 1996, pp. 65B-66A.

54 IDEM, Lettera a C. Ayndorffer (14 settembre 1453), cit., p. 114.

Inoltre, ci si può legittimamente domandare, in cos'altro consiste la fede, la cui salda credenza in ciò che è *absurdum* razionalmente ed è giudicato "strano e paradossale" dalla sapienza di questo mondo (*terrena scientia*), se non nel "cercare la verità là dove s'incontra l'impossibilità"? E dunque nel credere che la verità possa rilucere e folgorare la mente in una sorta di rapimento estatico (*raptus mentalis*) proprio là dove l'intelletto è sopraffatto dalla vertigine o "tenebre della coincidenza (*caligo coincidentiae*), che è l'infinità stessa",⁵⁵ e quindi s'imbatte nell'oscurità impenetrabile dell'ignoranza? "Che sia possibile vedere ciò che è invisibile – scrive Cusano –, ecco la 'dotta ignoranza'":⁵⁶ si deve dunque ammettere, al di là di ogni ragione, "che la tenebra è luce, che l'ignoranza è scienza, che l'impossibile è necessario" (ivi, 313; 45-6). Si tratta di 'un vedere l'invisibile', tuttavia, che non è diverso da quella capacità di comprendere (sebbene enigmatica) offerta della fede stessa, mediante cui l'uomo, "liberato da questa vita temporale, si ritroverà nella purezza dello spirito, in modo da poter entrare nella conoscenza eterna" (*DI* I, 148; 220s), vedendo l'invisibile "come attraverso una nube fattasi più trasparente" (ivi III, 153; 226s). Quest'uomo, così afferma Dionigi, giungerà là dove "i misteri semplici e assoluti e immutabili della teologia sono svelati nella caligine luminosissima del silenzio che insegna arcanamente; caligine che fa risplendere in maniera superiore nella massima oscurità ciò che è splendidissimo".⁵⁷ Dalla fede, scrive quindi Cusano,

veniamo rapiti nella semplicità, per poter contemplare [Dio] in maniera incomprendibile, al di sopra di ogni ragione e intelletto, nel terzo cielo dell'intelligenza più semplice, incorporeo nel corpo, perché è nello spirito, e nel mondo non in maniera mondana, ma in modo celeste. E così si riesce a vedere anche questo, che cioè egli non può venir compreso per l'immensità della sua eccellenza. È questa la dotta ignoranza in virtù della quale il beatissimo Paolo, asceso ai cieli, si accorse che quel Cristo, che prima soltanto conosceva, tanto più lo ignorava, quanto più in alto veniva elevato verso di lui (ivi 152-3; 225).

È quindi proprio la *fides* che, rispetto ad ogni forma di sapere positivo, "coglie il divino con più verità mediante la dotta ignoranza", trasformando ciò che è impossibile o impensabile per il pensiero logico della ragione (l'ammissione cioè della *coincidentia oppositorum*, questo concetto "qua-

55 *Ibid.*

56 N. CUSANO, *Sermo CXL, Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (1453), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVIII, *Sermones III* (1452-1455), fasc. 1, cit., p. 90B; trad. it. di L. Mannarino, in CUSANO, *Il Dio nascosto*, cit., p. 63.

57 DIONIGI AREOPAGITA, *Mystica theologia* I, 1; in PG, vol. III, coll. 998A-B; trad. it. in *Tutte le opere*, cit., p. 406.

si mistico” della filosofia di Cusano)⁵⁸ in assoluta necessità; essa, trasportandoci nel dominio della teologia mistica, là “dove termina l’ascesa delle nostre facoltà conoscitive e ha inizio la rivelazione del Dio ignoto” (*ubi est finis ascensus omni cognitivae virtutis et elevationis incogniti Dei initium*) (*Pos.* 19; 253), “fa degustare nell’impossibilità la necessità, e nella negazione l’affermazione”.⁵⁹ La fede, illuminando dall’alto la mente creata, permette dunque all’intelletto di uscire dallo *stupor seu vertigo coincidentiae*, facendogli ‘credere’ che Dio non è “una luce uguale a quella corporea, cui si oppongano le tenebre, bensì luce semplicissima e infinita, ove le tenebre sono la stessa luce infinita; e [che] tale luce infinita splende sempre nelle tenebre della nostra ignoranza, sebbene le tenebre non la possano comprendere” (*DI I*, 54; 122s).

Quello che la ragione giudica impossibile, afferma Cusano, “cioè che una cosa allo stesso tempo sia e non sia”, dal punto di vista della dotta ignoranza “è la necessità stessa di Dio. Dico di più: se tanta tenebra e densità d’impossibilità non apparissero, non vi sarebbe quella somma necessità, la quale non è in contraddizione con l’impossibilità; anzi, l’impossibilità è la stessa vera necessità”.⁶⁰ Chi, dunque, in modo analogo alla via mistica dionisiana, supera ogni modo intelligibile per accedere, attraverso le tenebre dell’ignoranza, al principio divino “apud quem impossibilitas est necessitas” (*Pos.* 71), grazie alla fede “troverà uno stato di confusione (*confusio*) in cui sorge, per mezzo dell’ignoranza (*ignote*), l’esistenza della certezza, e troverà che le tenebre sono luce e l’ignoranza scienza”.⁶¹

58 M. DE GANDILLAC, *Genèses de la modernité. De la “Cité de Dieu” à la “Nouvelle Atlantide”*, Parigi, Cerf, 1992, p. 441.

59 N. CUSANO, Lettera a C. Ayndorffer (14 settembre 1453), cit., p. 115.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.* DIONIGI, nella dedica a Timoteo che introduce alla *Mystica theologia*, scrive ancora: “Tu, o caro Timoteo, con un esercizio attentissimo nei riguardi delle contemplazioni mistiche, abbandona i sensi e le operazioni intellettuali, tutte le cose sensibili e intelligibili, tutte le cose che non sono e quelle che sono; e in piena ignoranza protenditi, per quanto è possibile, verso colui che supera ogni essere e conoscenza. Infatti, mediante questa tensione irrefrenabile ed assolutamente sciolto da te stesso e da tutte le cose, togliendo di mezzo tutto e liberato da tutto, potrai essere elevato verso il raggio soprasostanziale della divina tenebra”: ivi I, 1; in PG, vol. III, col. 998B; trad. it. cit., pp. 406-7.

b. Il carattere “sacro” e di “dono rivelato” della *docta ignorantia*

Se la “dottissima ignoranza” è l’ultimo gradino dell’intelletto (l’*excessus mentis*) in cui esso si autotrascende aprendosi alla fede – *fides* mediante cui, per dono di Dio che a noi finalmente si rivela, sono le stesse tenebre dell’ignoranza a rivelare enigmaticamente ciò che supera ogni modo dell’umana intuizione –, essa è allora la *sancta seu docta ignorantia*: quella *sacra ignorantia*, cioè, “che m’insegna che quanto appare nulla all’intelletto, questo è il massimo incomprensibile” (*DI* I, 35; 101s), vale a dire il principio divino stesso, fonte trascendente dell’intera realtà esplicitata. Dio, afferma Dionigi, se lo paragoniamo agli enti creati, si avvicina di più “al nulla piuttosto che a qualcosa”;⁶² il divino Dionigi, scrive dunque Cusano, “massimo tra i teologi [...], dice che conoscere Dio è [conoscere] il nulla di tutte le cose che possono essere conosciute o concepite. Così crede che di esso si possa sapere solo questo: che Dio è l’essere di tutto in quanto è prima di ogni intelletto” (*Non al.* XIV, 29-30; 820). Tuttavia, questo nulla degli enti esplicitati, che può essere conosciuto soltanto negativamente come lo stesso assoluto *nihil omnium* o come semplicissima e ineffabile *puritas essendi* (unità esclusiva e repulsiva dell’Uno, la quale, in quanto *absolutum non aliud*, rifiuta ogni possibile determinazione ontica), mediante la fede, secondo Cusano, si converte paradossalmente nella *plenitudo essendi* (l’unità inclusiva e complicativa dell’Uno, quale “essendi thesaurus a quo emanant omnia quae sunt”) (*Pos.* 77): quella stessa pienezza inesauribile dell’essere, cioè, da cui tutta la realtà ha tratto misteriosamente origine: “Solus Deus perfecte et complete est” (ivi 18; 253).

Come afferma Vansteenbergh, il principio filosofico della *docta ignorantia*, pur non coincidendo interamente con essa, “è alla base della teologia mistica” di ascendenza dionisiana da Cusano fatta propria.⁶³ Cusano crede così di aver trovato nella *docta ignorantia* un concetto filosofico che permetta il passaggio, “senza uscire dalla speculazione”,⁶⁴ dalle facoltà naturali del conoscere alla conoscenza rivelata di Dio. Questo cammino, come si è visto, è percorribile dall’intelletto solo in quanto supportato e illuminato dalla fede, rispetto a cui “il sapere di non-sapere” ha una vera e propria funzione prope-deutica, fornendo “una guida speculativa per giungere alla *mystica visio*, alla

62 IDEM, *Caelestis hierarchia* II, 3; in PG, vol. III, col. 139D; trad. it. in *Tutte le opere*, cit., pp. 83-4.

63 E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte ignorance*, cit., p. 15.

64 *Ibid.*

visione cioè beatifica di Dio”:⁶⁵ l’insegnamento cusaniaco della *scientia ignorationis*, afferma quindi Haubst, si approfondisce sul piano teoretico “trasformandosi in una guida [*manuductio*] che permette il passaggio a una dottrina ascetico-mistica. Secondo questa dottrina, la facoltà intellettuale che aspira a una visione immediata dell’intera verità nella sua purezza, al fine di raggiungere questo scopo, non dovrebbe rimanere soggiogata dal mondo degli oggetti sensibili, bensì addirittura superare quella sfera dei concetti [razionali e intellettivi] che appare ‘incorruttibile’, rendendosi libera per un ‘magistero’ che ci è rivelato (dall’alto) da Dio stesso”.⁶⁶ In tal senso, suggerisce ancora Vansteenberghe, “l’ammissione della coincidenza dei contraddittori, che è il fondamento della dottrina ignoranza, diviene il punto di partenza dell’ascensione alla teologia mistica; esse hanno lo stesso metodo: la vocazione e il silenzio; e uno stesso fine: la visione del Dio invisibile”; il suo compito è dunque di condurre alla fede “mostrando [all’intelletto] che Dio è inconoscibile”.⁶⁷ A sua volta, in modo perfettamente circolare, “il lume della fede, via via che esso si fa più vivo, permette di conoscere sempre meglio l’incomprensibilità di Dio, accrescendo così la dottrina ignoranza”⁶⁸ dell’intelletto, il cui sapere è appunto la consapevolezza della costitutiva inadeguatezza della nostra indefinita approssimazione al vero. Questa conoscenza rivelata di Dio, scrive Cusano, “poiché è una conoscenza che è al di sopra della conoscenza umana, è afferrata solo negativamente nelle conoscenze umane” (*Non al.* VIII, 18; 807): la contemplazione mistica, infatti, “non è un atto della ragione, né dell’intelligenza. Essa è al di sopra della ragione e dell’intelligenza; è dunque una visione che, ben lontana da far conoscere Dio, rivela più chiaramente la sua incomprendibilità. Pur essendo il risultato della dottrina ignoranza, questa visione non la distrugge, bensì la perfeziona”.⁶⁹ Quella luce che ci illumina nella dottrina ignoranza, rischiando per mezzo della fede le tenebre della notte dell’insipienza, scrive quindi Cusano, “è in un certo qual modo simile alla luce del sole che ci illumina mediante la luna: in essa la luce del sole è in modo instabile, e la sua illuminazione è enigmatica, non chiara, la luna mostrando il suo volto luminoso alla cognizione non in quan-

65 R. HAUBST, in *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster, Aschendorff, 1991, p. 10.

66 Ivi, p. 9. Sul concetto di *docta ignorantia* come insegnamento comunicato da Dio per sopperire sovrannaturalmente alle debolezze della nostra facoltà naturale del conoscere, cfr. ivi, pp. 23-25.

67 E. VANSTEEBERGHE, *Autour de la Docte ignorance*, cit., p. 14.

68 Ivi, p. 11.

69 Ivi, p. 14.

to tale e distintamente (*discrete*), bensì come attraverso l'ombra. Inoltre la fede può crescere o decrescere, come la stessa luna".⁷⁰

Quando adunque il ricercatore della verità, abbandonando tutto, sarà asceso al di sopra di se stesso trovando di non potere più accedere oltre verso il Dio invisibile, invisibile perché con nessuna luce di ragione può vederlo, allora attende con ansia devotissima quel sole onnipotente che, sorgendo, caccia le tenebre e lo illumina affinché egli possa vedere l'invisibile, per quel tanto che l'invisibile stesso si manifesterà (*quantum se ipsum manifestaverit*) (*Pos.* 19-20; 252).

Il carattere "sacro" della docta ignoranza – nel senso indicato di punto critico e di svolta (*apex mentis*), in cui "cessa la persuasione e incomincia la fede" (*cessant persuasiones et accedit fides*) (*DI* III, 152; 225s); là dove dunque l'intelletto, 'credendo' fermamente in ciò che è assurdo e paradossale, trasforma quello che per la *ratio* è assolutamente impensabile, e quindi fonte di sconcerto e d'incredulità, in assoluta necessità – è rivelato tra l'altro dal suo essere stata per lo stesso Cusano, sin dal primo concepimento di questa dottrina, oggetto del "dono superiore del *Pater luminum*": proprio da Dio, così Cusano scrive nella lettera dedicatoria a Giuliano Cesarini che accompagna il *De docta ignorantia*, "fui indotto al punto di abbracciare le cose incomprensibili in maniera incomprensibile nella docta ignoranza, transcendendo le verità incorruttibili che l'uomo può pur conoscere" (*DI*, ep. auct., 163; 236s). Lo stesso intelletto, la facoltà che per l'ammissione della *coincidentia oppositorum* deve "costituire se stessa" nelle tenebre dell'ignoranza (*caligo ignorantiae*), per Cusano "non appartiene a questo mondo", bensì anch'esso, per quella sua parte superiore (*apex mentis*) che è in grado di autotrascendersi nella fede attraverso l'ignoranza, "viene nel mondo 'discendendo dal Padre dei lumi'" (*Gc* 1,17).⁷¹

Non in ultimo, come afferma Cusano in una lettera a Caspar Ayndorffer, pur essendo ricevuto dall'uomo per la somma liberalità di Dio, il dono di vino della *docta ignorantia*, come capacità di "comprehendere incomprehensibiliter incomprehensibilem", non apparirà mai pienamente alla mente creata nella sua condizione terrena e nella sua costituzione peccaminosa e postlapsaria. Il suo carattere di mistero e d'arcano rivelato, infatti, la iscrive in un orizzonte escatologico, che fa sì che essa, nella sua piena at-

70 N. CUSANO, Sermo CCLVIII, *Multifarie multisque modis* (1456), cit., pp. 384A-B.

71 IDEM, Sermo CXLI, *Verbum caro factum est, et vocatum est nomen eius Iesus* (1454), in *Opera omnia*, cit., vol. XVIII, Sermones III (1452-1455), fasc. II, cit., p. 94A; trad. it. di L. Mannarino, in CUSANO, *Il Dio nascosto*, cit., p. 67.

tuazione, sia più una promessa che un pieno possesso nell'*hic et nunc* della nostra vita mortale di semplici *viatores*: il modo in cui noi possiamo pervenire, tramite la dotta ignoranza, alla teologia mistica (in maniera tale da avvertire nell'oscurità sacra dell'ignoranza la presenza del lume invisibile della verità), scrive Cusano, “difficilmente può essere insegnato; infatti questo assaporare, che è impossibile senza la più grande dolcezza e carità, in questo mondo non può aversi perfettamente”.⁷²

Di fatto è possibile mostrare ad altri una via che si sappia per sentito dire (*ex auditu*) essere vera, anche se lui stesso non l'abbia percorsa; tuttavia questa via può essere mostrata in modo più certo se lui stesso l'ha percorsa direttamente con la testimonianza della vista (*visu*). Da parte mia, se scrivo o dico qualcosa [intorno alla via mistica: *n.d.A.*], sarò meno sicuro; infatti io non ho gustato quanto sia soave il Signore (cfr. *Sal* 45,11).⁷³

In questa particolare accezione, afferma M. De Gandillac, la dotta ignoranza cusanianiana, pur richiamandosi esplicitamente alla figura del Socrate platonico, “fa piuttosto riferimento alle tenebre luminose della mistica (nella tradizione della teologia negativa) che alla critica socratica dei falsi saperi, annunciatrice del dubbio metodico di Cartesio”.⁷⁴ Il punto di rottura fra le due concezioni consisterebbe nell'elemento di “mistero” (*secret*) che il filosofema di Cusano trarrebbe con sé: la *docta ignorantia*, dichiara De Gandillac, è presentata da Cusano come una “verità segreta”, un arcano di cui soltanto pochi privilegiati – allo stesso modo di quella pietra preziosa chiamata *beryllus*, tramite cui, abolendo ogni determinazione razionale, “la differenza si trasforma in concordanza, l'ineguaglianza in uguaglianza, la curvità in rettilineità, l'ignoranza in scienza e le tenebre in luce” (*Compl.* IV, 25; 618)⁷⁵ – possono entrare in possesso. La sua rivelazione è para-

72 N. CUSANO, Lettera a C. Ayndorffer (14 settembre 1453), cit., p. 115. Per questi aspetti cfr. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Friburgo, Herder, 1956, pp. 57-8.

73 IDEM, Lettera a C. Ayndorffer (22 settembre 1452), cit., p. 113.

74 M. DE GANDILLAC, *Genèses de la modernité*, cit., p. 436.

75 Anche l'enigma del '*beryllus*' è presentato da Cusano con i tratti di una verità misteriosa: “Platone, nelle sue Lettere ed il grande Dionigi Areopagita proibirono di rivelare le cose mistiche a coloro che sono incapaci di elevazioni intellettuali, perché a costoro nulla sembrerà più ridicolo di queste alte considerazioni. L'animale, infatti, in quanto animale, non riesce a percepire le cose divine; ma coloro che hanno un intelletto esercitato non troveranno nulla di più desiderabile. Se dunque, a prima vista, questi miei pensieri ti appariranno pazzie insulse (*insipida deliramenta*), sappi che ciò dipende da una deficienza tua; ma se, con il più grande desiderio di conoscere, continuerai per un po' la lettura ed apprenderei meditazioni

gonabile a “una trasmissione esoterica di una verità propriamente incomunicabile”, e la sua acquisizione ha inevitabilmente i tratti di una “iniziazione misterica”.⁷⁶ Solo in questo senso si giustifica il riferimento cusaniano, “certamente poco socratico”, a Ermete Trismegisto e allo Pseudo-Dionigi, i quali infatti ebbero gran cura di “non affidare le verità segrete nelle mani degli ignoranti”; cosa che, afferma Cusano con un sincretismo presente non di rado in seno a certo platonismo cristiano, fece peraltro anche Cristo, raccomandando di non gettare “le vostre perle davanti ai porci” (*Mt* 7,6).

L’idiota stesso, a cui nell’opera omonima è affidato il compito di formulare e sostenere il principio della dotta ignoranza, esita, sebbene per un attimo soltanto, a rivelare la propria verità misteriosa. All’oratore che lo incalza, volendo egli conoscere il suo segreto (come sia cioè possibile scorgere la verità “in modo verissimo al di sopra di ogni modo conosciuto”, così che essa sia “compresa incomprensibilmente e conosciuta incomprensibilmente, come vista invisibilmente”) (*Non al.* VIII, 18; 807), pur temendo con timore e sconcerto che il suo interlocutore dica nuovamente cose *mira et absona*, l’idiota così risponde:

Non so se sia lecito scoprire cose tanto segrete e mostrare facile una così alta profondità [...]. Per questo non si debbono comunicare a tutti le cose occulte, perché sembrano loro paradossali quando vengono svelate. Tu ti stupisci perché ho detto cose contraddittorie; ascolterai e gusterai la verità (*Id. De sap.* I, 13-4; 67).

Bernardo di Waging, priore di Tegernsee nonché amico e seguace di Cusano, nel *Laudatorium Doctae ignorantiae* (1451), ha colto la portata ‘quasi esoterica’ di questo aspetto centrale del pensiero cusaniano: “Nessun occhio mortale può vedere questo tesoro infinito che è la dotta ignoranza; essa è completamente occulta all’intelligenza umana. Molti la desiderano, pochi la ricercano, ancora meno la trovano, e questi sono i devoti; ma pochissimi e solo i beati la ricevono interamente e la conservano con felicità”.⁷⁷

ed esercizio pratico da alcuno che ti spieghi l’enigma, perverrai a tal segno, che nulla più anteporrai a questa luce, e sentirai la gioia di aver trovato un tesoro intellettuale”: *Beryl.* I, 4; 383-5.

76 M. DE GANDILLAC, *Genèses de la modernité*, cit., p. 436.

77 BERNARDO DI WAGING, *Laudatorium doctae ignorantiae*, in E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, cit., p. 166.

La dotta ignoranza, che è *ducta spiritu Dei*, precisa Cusano citando Agostino, dato il suo carattere 'sacro e segreto' di dono rivelato, più che essere un potere naturale di cui è in possesso il nostro intelletto, è dunque "suscitata in noi dallo Spirito che aiuta la nostra debolezza (*adiuvat infirmitatem nostram*)".⁷⁸ Ora, occorre precisarlo, lo Spirito divino assiste la nostra facoltà d'apprendimento con un dono siffatto, quand'essa, anziché scandalizzarsi innanzi all'impossibilità logica della *coincidentia*, rinuncia a ogni logica razionale – secondo cui la luce della verità è soltanto luce, e le tenebre dell'ignoranza sono soltanto tenebre –, e ammette come una verità necessaria ciò che agli occhi deboli della ragione è di per se stesso fonte d'incredulità e di stupore: che quel Dio cioè che è massima luce, fonte d'ogni facoltà d'intendimento e verità palese che "urla per le strade e per le vie della città" (*Id. De sap.* I, 7; 63), sia allo stesso tempo il mistero più profondo e inattingibile, identico a quel Dio che è "nascosto a tutti i sapienti del mondo". Dio, scrive Cusano,

non è conosciuto da ciò che è altro da esso, ma è l'essere sconosciuto stesso (*ipsum incognitum*) che risplende conoscitivamente nel conosciuto, come la luce del sole, invisibile ai sensi, risplende visibilmente in modo vario, secondo la diversità delle nuvole, nei colori visibili dell'arcobaleno (*Non al.* VIII, 18; 808).

Solo la fede può cogliere un Dio siffatto, trasformando le tenebre dell'ignoranza in lume rivelato di verità: un essere assoluto, cioè, che pur comunicandosi per una sorta di partecipazione creativa e rivelativa a tutta la realtà (*ostensio, theophania sive divina apparitio*), tuttavia, quasi a dispetto della sua somma liberalità che si elargisce nell'auto-esplicazione nell'altezza varia degli enti creati (conferendo a ogni cosa essere, vita, movimento e intelligenza), permane in se stesso nel suo recesso segreto e inaccessibile, invisibile agli occhi di tutti i mortali, come il Dio nascosto che è l'*absolutum non aliud* e il *nihil omnium: Vere Tu es Deus absconditus* (*Is* 45,25).⁷⁹

78 S. AGOSTINO, *Epistula* CXXX; in PL, vol. XXXIII, col. 505.

79 Il Primo-Uno-Dio, scrive W. BEIERWALTES, "è, in senso proprio, *nulla*; non come se esso non esistesse, ma come realtà che esiste al di là di ogni 'qualcosa' [...]: *essere* più profondo che è *sopra* e *prima* dell'essere che appare come esistente determinato o come qualcosa. Tutte le realtà determinate sono contenute effettivamente da Dio in sé come se stesso in quanto Egli è '*nihil per excellentiam et infinitatem*': '*omnia in Deo Deus*' e nulla di altro. Perciò questo *nulla* della totale pienezza è nulla di tutto ciò di cui Egli è fondamento e principio causante e creatore. Conoscendo questa concezione fondamentale, così come Proclo e sulla sua scia Dionigi l'hanno sviluppata, anche Cusano nomina Dio con il nome del nulla sopra-essente (*nihil omnium*), e in tal modo lo differenzia fortemente da ogni ente

Ora, se la fede è un atto di libertà, dipendente da quella “liberissima volontà” con la quale Dio ha creato l’uomo rendendolo così “capace di partecipare all’unione con lui” (*De pace* II, 8; 623), di fronte alle tenebre dell’ignoranza si cela, come possibilità contraria alla conversione all’Uno, un atteggiamento ben diverso: quello della chiusura ostinata e dell’arretramento, dettati dallo scandalizzarsi della ragione innanzi al pensiero paradossale della *coincidentia*; chiusura e impermeabilità alla fede e alla grazia che non permettono il passaggio dall’“uomo esteriore” (prigioniero del senso e della *ratio*) a quello “interiore e spirituale” (che sembra essere la trasposizione cusana del *nobilis homo* di Eckhart), “la cui vita appartiene alla sfera del suo principio” (*ibid.*). In questo irrigidimento, le tenebre dell’ignoranza, anziché dar luogo a quella ‘dialettica paradossale (o dell’assurdo) della coincidenza’ che ha il proprio centro ispiratore nella fede – dialettica secondo cui in quelle tenebre, agli occhi di chi *crede*, si dischiude inaspettatamente la stessa “luce sostanziale che ci illumina in modo da farci beati e felici” (*Aequal.* 4; 692) –, divengono le ‘tenebre colpevoli’ della ‘vera e stolta insipienza’; vale a dire, dell’ignoranza deliberatamente scelta e assunta di colui che, non volendo credere in ciò che è razionalmente *absurdum* e una mera contraddizione logica, ‘vive all’ombra’ del *muris invisibilis visionis*, senza poter mai sperare di oltrepassarlo per “giungere un giorno alla dolcezza della vita immortale” (*De pace* II, 8; 624). In questa prospettiva, il demonio (colui che per primo ha creduto di poter rischiare da se stesso le tenebre dell’insipienza, rifiutando ogni fede e dunque il soccorso sovranaturale della grazia), in modo opposto a Cristo che “ci liberò dalle tenebre di così grande ignoranza” (*DI* III, 157; 229s), diviene il *princeps ignorantiae* o *princeps tenebrarum*, da cui l’anima umana, sorda alla Parola salvifica di Dio, si è lasciata irretire in “una vita che è come una morte”, ovvero in “un essere che è come un non-essere”, e in “un intendere che è come un ignorare” (ivi 150; 222s).

che è qualcosa. Proprio per il fatto che, come nulla assoluto, non è niente di *altro*, il Principio è la differenza che si distingue da tutto ciò che è *altro*”, essendo al di là o al di sopra delle opposizioni fra i vari enti determinati: *Il Dio nascosto: Dionigi e Cusano. Un episodio dell’incontro tra Cristianesimo e Platonismo*, in “Annuario filosofico” (1998), n. 14, p. 11.

c. La coincidenza di luce e tenebre nella unitiva visio: Cusano e Dionigi

Cusano, per la convertibilità di tenebre e luce, ignoranza e sapienza di cui vive la fede (convertibilità restituita dalla stessa espressione ossimorica *docta ignorantia*), fa riferimento alla prima lettera dionisiana *ad Gaium*,⁸⁰ laddove le tenebre dell'ignoranza sono da intendersi *per excessum*, e non *per defectum* di luminosità. Si tratta cioè non di quelle tenebre che ammantano una qualunque forma di 'sapere positivo e determinato', allorché a esso sfugga qualcosa per conoscere pienamente il proprio oggetto; bensì di quell'oscurità sacra, o "tenebre superiori di Dio", che deriva dall'eccellenza dell'oggetto della visione e dall'eccesso di conoscenza rivelata riguardo a colui che sfugge tuttavia a ogni umana comprensione razionale e intellettuale. Questa *revelata cognitio*, mediante cui "uno conosce colui che è inconoscibile a tutti e a lui stesso", è di per se stessa abbacinante; sì che chi attraverso la dotta ignoranza conosce il Dio inconoscibile, è paragonabile, secondo l'esempio aristotelico, alla "civetta che tenti di fissare il sole" (*DI I*, 6; 69s).⁸¹ Il nostro intelletto, afferma Cusano commentando la teologia negativa di Dionigi, al fine di 'comprendere misticamente' Dio, deve elevarsi al di sopra di ogni intelligibile e di se stesso ("omnia linquere et suum intellectum transcendere", "supra se ipsum constituere") (cfr. *Pos.* 21-2; 254), ed entrare infine nella caligine e nell'ombra ("intrare umbram et caliginem") della coincidenza degli opposti, in cui risplende in modo enigmatico la stessa infinità di Dio: "Nemo potest Deum mystice videre, nisi in caliginem coincidentie, quae est infinitas";⁸² l'*intellectus*, dunque, nella sperimentazione metarazionale del pensiero della coincidenza, pieno di sconcerto e di stupore,

si costituisce nelle tenebre della dotta ignoranza (*in umbra ignorantiae constituetur*); e quando esso percepisce questa tenebra (*caliginem*) è segno che proprio là è il Dio che cerca. Allo stesso modo, se colui che cerca il sole accede ad esso in modo corretto, l'eccellenza del sole produce nella sua debole vista le tenebre; queste tenebre sono il segno che colui che cerca di vedere il sole procede correttamente; sicché se le tenebre non appaiono è perché non si dirige correttamente verso la più eccellente delle luci.⁸³

80 Cfr. N. CUSANO, Lettera a C. Ayndorffer (14 settembre 1453), cit., p. 114.

81 Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, in *Aristotelis Opera*, edidit Academia Regia Borussica (editio altera), a cura di O. Gigon, Berlino, Bartolini apud W. De Gruyter et socios, 1960, vol. II, libro II, c.1, 993B; trad. it. di G. Reale, ediz. con testo greco a fronte, Milano, Vita e Pensiero, 1993, vol II, p. 70.

82 N. CUSANO, Lettera a C. Ayndorffer (14 settembre 1453), cit., p. 114.

83 *Ibid.*

Il *Deus absconditus*, l'oggetto interminato (*interminus terminus*) di quel 'sapere negativo' che è la dotta ignoranza (oggetto che è ad un tempo 'conosciuto e ignorato' in una sorta di *comprehensibilis incomprehensibilis*), in altri termini, secondo Cusano, non è "una luce uguale a quella corporea, cui si oppongono le tenebre, ma luce semplicissima e infinita; e tale luce infinita splende sempre nelle tenebre della nostra ignoranza, ma le tenebre non la possono comprendere" (*DI I*, 54; 122s).

Se in qualche modo ci si deve avvicinare alla verità, bisogna che ciò avvenga per un intuito incomprendibile (*incomprehensibilis intuitus*), quasi per via di un rapimento istantaneo (*quasi via momentanei raptus*), come quando con l'occhio corporeo intuiamo in un istante, in maniera incomprendibile, lo splendore del sole – non è che il sole non sia massimamente visibile, dato che la sua luce penetra nel nostro occhio per virtù propria, ma risulta invisibile per il modo comune della visione, data l'eccellenza della sua stessa visibilità. Così Dio, che è verità, oggetto dell'intelletto, è intelligibile in modo massimo; ma proprio per questa sua super-eccelsa intelligibilità risulta inintelligibile. Perciò la dotta ignoranza, ossia l'incomprendibilità comprensibile, è la sola via più vera che ci resta per ascendere a lui (*ApDI 12*; 221).

Come si legge ancora nella lettera *ad Gaium*, che è una sorta di compendio dell'intera teologia apofatica dionisiana, data la super-eccelsa intelligibilità del vero infinito, "se uno, avendo visto Dio, ha capito ciò che ha visto, non ha visto Dio, ma qualcuna delle sue opere che esistono e che si conoscono"; solo l'*absoluta ignorantia*, "presa nel senso migliore della parola", ovvero come ignoranza *per excessum* (detto con Cusano, la dotta ignoranza), dunque, "ci fa conoscere colui che sorpassa ogni cosa conosciuta",⁸⁴ senza peraltro poter svelare una volta per tutte il suo carattere umbratile e caliginoso di mistero inaccessibile. Cusano, quasi a far eco a Dionigi su questo punto preciso, dichiara che "il nostro intelletto risulta tanto maggiore quanto meno concepibile è il concetto di Dio che egli concepisce"; infatti, "chiunque pensa di aver appreso quel concetto, sappia che ciò avviene per deficienza e ristrettezza del suo intelletto (*ex defectu et parvitate sui intellectus*) [...]. Più dotto è dunque colui che sa di non sapere (*doctior igitur est sciens se scire non posse*)" (*Pos.* 50; 277).⁸⁵ L'uomo, ribadisce in altro luogo Cusano, "seb-

84 DIONIGI AREOPAGITA, Lettera I al monaco Gaio; in PG, vol. IV, col. 528 B-C; trad. it. in *Tutte le opere*, cit., pp. 419-420. Cfr. *Non al.* XV, 828.

85 Nella lettera al ministro Doroteo, DIONIGI ricorre allo stesso paradigma di pensiero incentrato nella coppia luminosità (*divinus radius*)-oscurità (*caligo, umbra*), 'divina scientia'-'docta ignorantia': "La divina caligine è la luce inaccessibile nella quale si dice abiti Dio. Questa è luce invisibile a causa del suo splendore su-

bene non ne sia capace, non è completamente ignaro di ciò che tanto desidera. In modo certissimo conosce che c'è ciò che desidera. E la natura intellettuale che sa che esso c'è e che è incomprendibile, si scopre tanto più perfetta quanto più sa che è incomprendibile. L'incomprendibile, infatti, è raggiunto da questa scienza dell'ignoranza (*scientia ignorantiae*)” (*Princ.* 42; 736). Dionigi, scrive Cusano, chiama questa caligine (della *coincidentia oppositorum*), in cui l'intelletto deve ascendere facendosi ‘cognizione oscura e insipiente’, *divinus radius*: “Ci s’incontra con Dio quando si siano abbandonate tutte le cose; e questa tenebra è la luce del Signore”, come ben hanno visto Mosè e San Paolo nei loro rapimenti estatici. Infatti, “in una ignoranza così dotta ci si avvicina di più a lui, come tentarono di fare tutti i sapienti, e prima e dopo Dionigi” (*ApDI* 20; 233); e chi ammette il pensiero della *coincidentia*, da cui la tenebra oscura dell'ignoranza deriva, “si mette nelle condizioni migliori per farsi rapire [...] fino al luogo ove sta il Dio invisibile” (*ibid.*). In altri termini, afferma Cusano rimanendo ancora in un orizzonte di pensiero dionisiano, “l’ammissione dei contraddittori, che è ritenuta un’eresia dalla setta aristotelica, è il punto di partenza per l’ascesa alla teologia mistica” (*initium ascensum in mysticam theologiam*) (ivi 6; 213); sicché, in questa *caligo coincidentiae*, proprio nel momento in cui essa “sembra condannare all’impossibilità ogni forma di teologia” e ogni ascesa intellettuale all’Uno a uno “scacco ineluttabile”⁸⁶ (per cui “vides te necessario deficere”),⁸⁷ in realtà “si cela (*latet*) tutta la teologia che si può apprendere” (ivi 31; 249): “Magnum est posse se stabiliter in coniunctione figere oppositorum” (*Beryl.* XXI, 25); ovvero, se Dio vorrà rivelarsi a chi lo cerca con una fede ben salda e nella consapevolezza del valore ‘congetturale’ del proprio sapere, “nihil mirabilius homini quam docta ignorantia” (*ApDI* 27; 244).⁸⁸

pereminente e non si lascia penetrare per l’eccesso della sua effusione di luminosità soprasostanziale. In questa oscurità si trova chiunque è stimato degno di conoscere e di vedere Dio, in quanto, con il fatto di non vedere e di non conoscere, veramente si trova in ciò che è al di sopra di ogni visione e di ogni conoscenza, ben sapendo che si trova al di là di ogni cosa sensibile e intelligibile”: Lettera V al ministro Doroteo; in PG, vol. IV, col. 1073A; trad. it. in *Tutte le opere*, cit., p. 425.

86 E VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 293.

87 Cfr. N. CUSANO, *Sermo XXII, Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 337A; trad. it. cit., p. 680.

88 Lo stessa connessione tra *docta ignorantia* e *mystica theologia*, oltre che in Dionigi, Cusano può averla facilmente riscontrata nel *Liber XXIV philosophorum*, opera da lui citata in più luoghi. Nella proposizione XXI, in particolare, si dice che la mente, per accedere a Dio, deve rimuovere da se stessa tutte le idee delle cose (*ablatio, adjectio*): essa, dunque, “si rivolge verso ciò che è al di sopra di sé e vuol-

Nell'intelletto altissimo e sciolto da tutti i fantasmi, e che ha trasceso tutte le cose, egli [Dio] si trova, come nulla di tutte le cose che sono, inintelligibile, in una maniera di conoscere che è ignoranza, ossia in maniera inintelligibile nell'ombra o tenebra, cioè incognitamente. Qui lo si vede in caligine e non si sa quale sostanza o quale cosa o quale degli enti sia, come cosa nella quale coincidono gli opposti [...], non come fossero due, ma al di sopra della dualità e alterità. Questa visione avviene nella tenebra (*in tenebra est*), ove sta occulto il Dio che si nasconde agli occhi di tutti i sapienti. E se con la sua luce non scaccia le tenebre e si manifesta, egli rimane totalmente incognito a tutti coloro che lo cercano sulle vie della ragione e dell'intelligenza. Ma non abbandona coloro che lo cercano con fede somma e con speranza certissima e con un desiderio quanto più ardente è possibile, cioè per quella via che ci ha insegnato l'unico maestro Cristo figlio di Dio, via viva, unico rivelatore del Padre suo (*solus ostensor Patris sui*) e creatore nostro onnipotente (*Pos.*, 86-7; 312-3).

Come scrive a tal proposito Yamaki, se “la ragione trova nel muro il suo limite irraggiungibile, è l'intelletto a potersi portare in prossimità di esso”;⁸⁹ tuttavia, una volta stabilitosi *in circulo muri paradisi*, che “esprime la coincidenza del prima col poi, della fine col principio, ove l'alfa e l'omega sono identici” (*De vis.* X, 38; 303), l'*intellectus*, dal canto suo, sopraffatto dalla *caligo igno-*

le vedere la Causa Prima. E l'intelletto dell'anima sprofonda nella tenebra, perché non è fatto per quella luce increata. E così, quando si volge a se stesso, dice: ecco, io sono nelle tenebre”: *Liber XXIV philosophorum*, cit., prop. XXI, p. 94. Questo pensiero introduce alla penultima proposizione del trattato pseudo-ermetico in questione, secondo cui “Dio è colui che la mente conosce soltanto nell'ignoranza”. L'anima, cioè, conosce abitualmente la realtà attraverso le idee o “forme comuni” delle cose: forme che, a loro volta, sono intelligibili nella misura in cui sono illuminate dal lume divino. Ora, volendo conoscere la causa prima stessa, essa dovrà quindi elevarsi al di sopra di tutte le *species* intelligibili, le quali manifestano (rendendolo conoscibile) soltanto ciò che è, gli enti particolari: Dio, difatti, è al di sopra tanto dell'anima, quanto di ogni idea e cosa pensabile. La mente si rivolge quindi a quel lume increato stesso per cui le idee sono quello che sono, senza poter far ricorso per comprenderlo ad alcuna forma intelligibile, nome o concetto: “L'anima non avrà dunque conoscenza di sé, e dunque non l'avrà della causa prima”; ma questo, alla luce delle singole conoscenze positive, “è il vero ignorare, ovvero sapere quello che non è, non sapendo quindi quello che è”: ivi, prop. XXIII, p. 98. Ora, in questo sapere negativo, per cui conoscere è in certo senso ignorare, “essendo [Dio] estraneo a tutto e sconosciuto per eccellenza”, l'anima avrà – così scrive Dionigi – “tutta la conoscenza che potrà conseguire”, ovvero una *docta ignorantia*: *De divinis nominibus* I, 5; in PG, vol. III, col. 594A; trad. it. cit., p. 260. Cfr. Cod. Cus. 43, in cui è contenuta la raccolta delle opere dionisiane tradotte in latino da Ambrogio Traversari (fol. 37r); cfr. anche *Non al.* XV, 823, in cui Cusano riporta lunghi estratti dalle opere di Dionigi.

89 K. YAMAKI, op. cit., p. 285.

rationis (o *vertigo coincidentiae*), si arresta attonito di fronte a quell'oscurità impenetrabile "che deriva dall'ammissione di entrambi i contraddittori".⁹⁰ L'intelletto, inoltre, "trova quest'oscurità tanto più densa e fitta, quanto più profondamente tenta di penetrare in essa": esso, dunque, qui "raggiunge il limite del muro; e, tuttavia, finché rimane sul limitare di esso e perciò nell'oscurità, non gli è ancora possibile 'contemplare Dio in modo rivelato' (*revelate inspicere*), vedere cioè Dio 'faccia a faccia' (*visio facialis*). Detto altrimenti, l'intelletto qui trascende tutto ciò che è limitato, senza poter conoscere il mistero dell'essere divino in sé; tuttavia, esso riceve e assurge alla dotta ignoranza", con cui, in un'ulteriore ascesa nell'oscurità resa possibile soltanto dal lume rivelato della fede, "potrà comprendere il mistero dell'essere divino".⁹¹

In quest'incertezza e inadeguatezza dell'intelletto, che si arresta innanzi all'oscurità del proprio stato d'ignoranza (dalle cui tenebre esso non sembra essere di per se stesso capace di uscire), si cela dunque, come sua estrema possibilità, l'ultima tappa dell'ascensione 'nella fede' al divino, in cui la scienza divina è infine "acquisita per una repentina infusione superiore alle forze umane" (*super hominem subito per infusionem acquisitam*) (*Pos.* 44; 273): là dove "l'ignoranza è scienza perfetta (*perfecta scientia*)" (ivi 64; 290), vale a dire una *docta ignorantia*. In questo stadio, l'intelletto, quasi *raptus* dall'oggetto della propria ricerca (per cui "l'anima dell'uomo non si possiede più, uscendo da se stessa in uno stato d'alienazione"),⁹² può oltrepassare il proprio stato d'impotenza nell'apprensione senza veli della verità solo accogliendo il lume rivelato della grazia, da cui esso viene illuminato come la debole fiamma della candela dalla sovrabbondanza di luce del sole: superato l'*altissimus spiritus rationis* e sostenuti dal '*baculus fidei*', il muro impenetrabile della coincidenza si trasforma così nella porta che fa accedere, del tutto sovrannaturalmente, al "giardino pieno di delizie del paradiso", all'interno di cui abita Dio, 'illuminato-oscurato' dall'eterno 'fuoco intellettuale' della *coincidentia oppositorum* (la cui luce purissima, risolvendo in sé tutti i contraddittori, non è diversa dalla tenebra dell'assoluta insipienza).⁹³

90 Così annota CUSANO la copia da lui posseduta del *Commentario* a Dionigi redatto da Alberto Magno. Si tratta di quella tenebra della *coincidentia* che lo stesso Alberto, e con lui la maggior parte dei teologi, vogliono evitare per non cadere in contraddizione con se stessi: cfr. Cod. Cus. 96, fol. 105.

91 K. YAMAKI, op. cit., p. 285.

92 N. CUSANO, *Sermo VIII, Signum magnum* (1431), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., *Sermones* I (1430-1441), fasc. 2 (*Sermones V-X*), a cura di R. Haubst, M. Bodewig e W. Krämer, 1973, p. 159A.

93 In DIONIGI AREOPAGITA, l'ottenimento di una *visio* irrivelabile del principio divino, assume la forma dell'invocazione e della preghiera: "O divinissimo e santissimo

6. Il Cristo mediatore quale porta (ostium) del giardino del paradiso

a. La bilateralità del murus coincidentiae

Il muro cusaniano “è volto tanto all’interno quanto all’esterno. In quanto è rivolto all’esterno l’intelletto riferisce l’unità divina ai contrari e così non la raggiunge nella sua purezza; in quanto è rivolto all’interno [...] pensa l’unità dei contrari al di là della loro contrarietà”.⁹⁴ Tra la faccia esterna e quella interna del muro sembra riprodursi la stessa differenza che vi è tra la *coincidentia oppositorum* (a cui l’intelletto giunge nel progresso naturale delle facoltà conoscitive, unificando con l’aiuto di quella lente spirituale chiamata *berylus* i vari concetti, nomi e definizioni razionali che sono propri delle ‘scienze teologiche positive’) e l’*oppositio oppositorum sine oppositione*, in cui risplende l’unità ineffabile di Dio, antecedente ad ogni contrarietà e contraddizione. Si tratta di quell’unità *simplicissima et absoluta*, cioè, a cui, come dichiara Dionigi, si giunge “grazie alla cessazione di ogni attività intellettuale”;⁹⁵ essa, difatti, non soltanto è anteriore ad ogni opposizione determinata, bensì precede infinitamente quella stessa opposizione massima, fonte di ogni altra contrarietà pensabile dalla ragione discernente, tra *coniunzione* (propria dell’‘unità inclusiva’ dell’Uno, per cui esso, in quanto *maximum absolutum*, può essere inteso come la totalità indifferenziata e complicativa di tutto ciò che è) e *disgiunzione* dei contraddittori (propria dell’‘unità esclusiva’ dell’Uno, per cui esso, in quanto “assoluto non-altro” e quantità assolutamente minima, è *ab alio aliud, ante aliud*).⁹⁶

Per giungere a quest’unità assoluta, che è tenebra per la ragione, l’intelletto deve autotranscendersi nella *mystica visio*, accedendo alla *copulativa theologia*: la vera teologia ‘mistica e segreta’ di cui il grande Dionigi è sommo maestro, sintesi della teologia negativa (o mistica, apofatica) e di

sacramento, solleva i veli enigmatici che sono posti come simboli intorno a te, mostrati a noi splendidamente e riempi le nostre viste intellettuali della luce unitiva e che non ha nulla di nascosto”: *Ecclesiastica hierarchia* III, 3; in PG, vol. III, col. 427C; trad. it. in *Tutte le opere*, cit., p. 176.

94 C. CIANCIO, op. cit., p. 57.

95 DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* II, 7; in PG, vol. III, col. 646B; trad. it. cit., p. 276.

96 Le due formulazioni dell’unità originaria del principio divino, così come il loro rapportarsi al principio di non-contraddizione (nel senso di una loro presunta negazione del principio aristotelico), sono state esaminate da E. BERTI in “Coincidentia oppositorum” e contraddizione, in *Concordia discors*, Studi su Niccolò Cusano e l’Umanesimo europeo offerti a G. Santinello, a cura di G. Piaia, Padova, Antenore, 1993, p. 114 e pp. 123-5.

quella affermativa (o speculativa, catafatica). Questa *secretissima theologia*, “che non è accessibile da nessun filosofo”, afferma Cusano, pone l’unità semplice divina “supra omnem ablatione et positione, ubi ablatio coincidit cum positione, et negatio cum affirmatione”.⁹⁷ L’opinione di Cusano, dunque, è “che non si possa penetrare nelle tenebre in modo corretto (*recte*) praticando soltanto la teologia negativa. Infatti, la teologia negativa nega e non pone nulla, e per suo tramite non si vedrà Dio senza veli, poiché non si troverà che Dio è, bensì che egli non è”; d’altro canto, se “sarà indagato affermativamente [...] non sarà trovato se non *per imitationem et velate*, e in nessun modo *revelate*”.⁹⁸

Esiste, dunque, un concetto più assoluto della verità, che è quello che trascura entrambi gli opposti, sia simultaneamente separati, che uniti. Non si potrebbe rispondere alla questione “se Dio è” in modo più infinito se non dicendo che Dio non è, né non è, o che “è e non è”. Questa è l’unica risposta ad ogni questione più alta, semplice e assoluta, e la più conforme alla prima semplicissima entità ineffabile. Essa è la risposta congetturale più sottile, adatta e giusta per ogni problema: risposta congetturale, perché la verità resta ineffabile e inafferrabile sia dalla ragione che dall’intelletto (*Coni. I, 27-8; 215-6v*).

Per crearsi un varco nel *murus coincidentiae*, accedendo così con il pensiero intellettuale alla visione rivelata di quell’unità originaria e ineffabile che è *contradictio sine contradictione* – unità che si riferisce ‘alla parte interna’ del muro della coincidenza, in quanto “sciolta da ogni cosa che si possa dire o pensare intorno ad essa” e svincolata (*absoluta*) da ogni reale opposizione –, secondo Cusano, non basta più la facoltà dell’intelletto di per sé sola. La porta attraverso cui l’intelletto deve difatti passare per accedere alla visione rivelata di Dio, soglia che si dischiude soltanto attraverso la fede, è Cristo, l’*ostium verbi et conceptus tui* (*De vis. X, 40*). Nella regione dell’unità semplice divina, per riprendere un’espressione efficace di san Bonaventura, “nemo intrat recte nisi per Crucifixum”.⁹⁹

97 Cfr. N. CUSANO, Lettera a C. Ayndorffer (14 settembre 1453), cit., pp. 114-5.

98 *Ibid.*

99 S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, cit., prol., 3, col. 295B; trad. it. cit., p. 52. Altrove Bonaventura scrive: “Horum ostium est intellectus Verbi increati, qui est radix intelligentiae omnium; unde qui non habit hoc ostium, intrare non potest. Philosophi autem habent pro impossibili quae sunt summe vera, quia ostium est eis clausum”: *Collationes in Hexaëmeron*, in *S. Bonaventurae Opera omnia*, cit., vol. V, collatio III, 3, col. 343B. Come afferma a questo proposito E. GILSON, “occorre seguire una via di cui la ragione naturale, lasciata alle sue sole risorse, non troverà mai l’entrata, e passare da una porta che è la dottrina del Ver-

Nella dottrina cusana dell'estasi mistica, di fatto, emerge la centralità e l'influenza del pensiero teologico di San Bonaventura, la cui via mistica, in modo analogo a quella cusana, è 'essenzialmente cristocentrica'. In certi passi dell'*Itinerarium mentis in Deum*¹⁰⁰ si può trovare un riscontro preciso con le tematiche di Cusano qui trattate; riscontro dovuto non in ultimo a quella fonte comune a entrambi che è il Vangelo giovanneo, in cui Cristo è presentato come il vero *ostium salvationis*: "Nessuno per quanto sia illuminato dalla luce che gli proviene dalla natura e dal sapere acquisito, può rien-

bo incarnato. Solo a partire da qui il pensiero scopre il vertice da cui si ordina naturalmente la verità delle cose, ma chi non la conosce non può passare, e se i filosofi considerano così frequentemente le verità come contraddittorie e impossibili, ciò significa precisamente che questa porta resta loro chiusa": *La filosofia di San Bonaventura*, trad. it. di C. Mirabelli, Milano, Jaca Book, 1995, p. 153.

- 100 R. HAUBST sottolinea come Cusano entrò in possesso dell'*Itinerarium* bonaventuriano – tutt'ora conservato nel Cod. Cus. 84 della Biblioteca nazionale di Strasburgo, foll. 40v-50v – "al più tardi nel 1424", forse ai tempi in cui era studente all'Università di Heidelberg (1416), se non addirittura quando entrò giovanissimo nella comunità dei Fratelli della vita comune a Deventer (1415-6?): *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des "Nikolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84*, cit., pp. 18-9. F.N. CAMINITI, dal canto suo, indica come Bonaventura e Cusano si collochino in una stessa tradizione di pensiero (la "'sapientiae traditio', che va in cerca della 'sapida scientia'"): essa ha le proprie radici nella "scuola francescana – la quale si mantiene fedele alla tradizione agostiniana e dionisiana ed allo spirito di Bernardo di Chiaravalle (che può essere indicato come il predecessore di San Francesco) [...] – [e] predilige un modo di pensare che scaturisce interamente dal profondo di un'esperienza generale allo stesso tempo umana e religiosa. Il suo linguaggio è principalmente quello dell'amicizia e dell'amore, del lamento e del pianto, della gioia e dell'estasi, linguaggio che si sa ostacolato dalla limitatezza delle definizioni concettuali": *Nikolaus von Kues und Bonaventura*, in "Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft", (1964), n. 4, p. 135. Caratteristico di questa visione umana e religiosa di matrice platonico-agostiniana comune a Bonaventura e Cusano, continua Caminiti, è pure il riconoscimento che "una conoscenza compiuta di Dio e dell'essenza dell'uomo quale immagine di Dio non è possibile senza l'adempimento di determinate condizioni morali": ivi, p. 135: "Nicola Cusano, come il francescano Bonaventura, volle vedere il 'Dio nascosto' nella manifestazione della sua infinità non soltanto nel cosmo, ma anche a partire dall'uomo (*humanistisch*)": ivi, p. 144. Per le notizie concernenti il Cod. Cus. 84 (che contiene, oltre all'*Itinerarium* di Bonaventura, la *Theologia mystica* di Gerson, nonché alcuni estratti dal *Timeo* di Platone, dalla *Teologia di Platone* e dal *Commentario al Parmenide* di Proclo), si veda E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge", III (1928), pp. 280-3; secondo l'autore il pensiero mistico di Gerson e Bonaventura avrebbe offerto al giovane Cusano la prima mediazione per giungere alle dottrine degli "antichi santi" Dionigi e Agostino, prima della stesura del *De docta ignorantia*.

trare in se stesso, 'per trovare diletto nel Signore' (*Sal* 36,4), se non mediante Cristo, che dice (*Gv* 10,9): '*Io sono la porta: chi entrerà per me sarà salvo, ed entrerà ed uscirà e troverà pascolo*'. Ma non ci avviciniamo a questa porta se non crediamo e speriamo in lui e se non lo amiamo. Dunque, se vogliamo tornare a fruire della verità, come nel paradiso, è necessario entrare in essa per mezzo della fede, della speranza e della carità di Gesù Cristo, mediatore tra Dio e gli uomini, che è come 'l'albero della vita posto nel mezzo del paradiso' (*lignum vitae in medio paradisi*) (*Gen* 2,9)".¹⁰¹

Per Cusano, allo stesso modo, solo il Verbo incarnato, "colmo di ogni grazia e verità" (*Gv* 1,14; cfr. *Aequal.* 22; 716), può dunque trasformare il *muris absurditatis*, che nessuna mente creata può scalare *sua virtute*, nel *muris invisibilis visionis* (cfr. *De vis.* XII, 41): quel muro attraverso cui, per un'auto-ostensione di Dio Padre nel suo Figlio unigenito, è possibile ottenere una visione allo stesso tempo "rivelata e irrilabile" (*revelata ir-revelabilis visio*) dell'eterna verità (cfr. *ivi* XVII, 63). Quando l'intelletto percepisce nella fede il lume della sua intelligenza, che è il Verbo di Dio, esso coglie enigmaticamente il suo principio ineffabile, che è l'eterno e l'infinito divino stesso; dunque, "è il Figlio di Dio mediante il quale l'intelletto è condotto al suo principio" (*Aequal.* 5; 692).

Il cristiano, per certo colui che crede ed è nella fede che opera per mezzo dell'amore, è entrato attraverso la porta ed è nella via. La porta è la fede, la via e l'amore; la fede formata in Cristo è dunque porta e via ad un tempo (*ostium pariter et via*). Pertanto, il Verbo di Dio Padre chiama dal non-essere all'essere e, alla fine, a un essere che vive di vita intellettuale, poiché intende il suo proprio essere. Il Verbo di Dio fatto carne chiama questo essere intellettuale a consociarsi a sé per mezzo della grazia, affinché provi, alla fonte paterna, la dolcezza della sua vita divina che è comunicata ai figli di Dio.¹⁰²

L'intelletto, secondo Cusano, per andare oltre se stesso e ottenere una manifestazione senza veli di Dio, deve quindi esser "nutrito dalla parola della vita, alla cui influenza è sottoposto"; esso, cioè, "non viene perfezionato se non sottomette se stesso, con la fede, all'influenza della Parola del Maestro" (*De vis.* XXIV, 85; 373), il Verbo fattosi uomo tra gli altri uomini: "Cristo, nostro maestro, togliendo l'ignoranza (*ignorantiam tollens*) e

101 S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, cit., c. IV, 2, col 306A-B; trad. it. cit. p. 109.

102 N. CUSANO, *Sermo CCXVI, Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?* (1456), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XIX, *Sermones* IV (1455-1463), fasc. I, cit., p. 88B; trad. it. di L. Mannarino, in CUSANO, *Il Dio nascosto*, cit., p. 81.

insegnandoci la via all'immortalità eterna (*viam ad immortalitatis aeternitatem*), supplirà in noi a tutte quelle deficienze che ci rendono incapaci di essa" (*Pos.* 85; 308); egli, difatti, è quella luce per sé intelligibile, che è poi la stessa santità, al di fuori della quale nulla può essere conosciuto.¹⁰³

Ma Cristo, in quanto *revelatio consubstantialis Patris*, è allo stesso tempo via (*odós*) e fine (*télos*) dell'ascesa, "al di fuori di cui vi è soltanto errore, seduzione, morte e calamità per l'intelletto".¹⁰⁴ Cristo, ricorda Cusano, "è la Via, la Verità e la Vita" (*Gv* 14, 6);¹⁰⁵ sicché "l'intelletto, credendo in Gesù e facendosi condurre da Lui, perviene attraverso Gesù come via d'accesso a Gesù come parola"¹⁰⁶ e termine ultimo dell'ascesa: "Sei infatti ad un tempo via alla verità (*viam ad veritatem*) e verità stessa (*ipsa veritas*); ad un tempo via alla vita dell'intelletto e vita stessa" (*De vis.* XX, 71; 351).

Quella porta che è Cristo, facendo accedere l'*intellectualis oculus* all'aprensione mistica della verità rivelata, conduce così l'intelletto al Verbo incarnato stesso come *medium*, verità e meta ultima (*finis*) della *venatio sapientiae*. Nell'infinito attuale divino, coincidendo centro e circonferenza, la soglia situata 'sul perimetro del muro', per così dire, non è altra cosa da ciò a cui essa permette di accedere; ovvero la porta (attraverso cui passa la via mistica per poter ricevere un'auto-ostensione gratuita del divino) non si distingue dall'albero della vita che è posto al 'centro' del giardino del paradiso, Cristo stesso, quale "centro e circonferenza della natura intellettuale" (*DI* III, 145; 217s). Se io, "confisus adiutorio tuo, domine" (*De vis.* XI, 40; 306), mi affaccio con la fede a quella 'soglia perimetrale' che è Cristo, allora, trasportato miracolosamente *ultra murum coincidentiae*, scorgo la

103 Cfr. IDEM, Sermo XXIII, *Domine, in lumine vultus tui* (1441), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVI, Sermones I (1430-1441), fasc. 4, cit., p. 361B. Cusano può dunque sostenere che "all'intelletto, nel suo grado supremo, sta unito il Verbo divino, e che l'intelletto, come avviene in noi, è il luogo ove viene accolto il Verbo del maestro; ed è come se la luce del sole venisse congiunta a quella della candela. Il verbo di Dio illumina l'intelletto, come la luce del sole illumina il mondo. Vedo adunque in te, Gesù mio, che la vita sensibile è illuminata dal lume intellettuale; e la vita intellettuale è lume che illumina e che viene illuminato [dal Verbo]; mentre la vita divina è lume che soltanto illumina. Nel lume intellettuale vedo la fonte del lume, cioè il Verbo di Dio, che è verità che illumina ogni intelletto. Tu solo benedetto, più alto di ogni creatura, perché sei altrettanto creatura quanto creatore (*quia ita creatura quod creator*)": *De vis.* XXIII, 78; 361-3.

104 IDEM, Sermo CXXII, *Agnus in Crucis* (1452), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVIII, Sermones III (1452-1455), fasc. 1, cit., p. 6A (la trad. it. è mia).

105 Cfr. IDEM, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 334B; trad. it. cit., p. 678.

106 K. YAMAKI, op. cit., p. 286.

stessa verità 'centrale' automanifestantesi per dono della grazia. Inoltre, scrive Cusano, "quanto più chiaramente vedi che Cristo è la rivelazione del Padre, tanto più chiaramente vedi che egli è la verità" (*De ludo* II, 84; 898), identica al principio inalterabile e vivificante di ogni intelligenza: chi scorge Cristo, il primo specchio della verità, vede riflettersi in esso Dio Padre; sì che "chi conosce veramente Cristo, in lui vede il Padre, e Cristo vede nel Padre" (ivi 84; 898); ma chi scorge con un "intuito incomprensibile" il *Pater luminum* riflesso dal bagliore abbacinante dello *speculum veritatis*, costui vive in lui, grazie a un'effusione sovranaturale dello Spirito Santo, l'unica ed eterna vita beata e senza pause dei figli di Dio.

Nell'esperienza mistica del principio infinito, dunque, porta, via e chiave (quella *clavis salvationis* che fa sì "che la porta [del regno dei cieli] venga aperta" all'intelletto),¹⁰⁷ da un lato, e meta, termine e oggetto finale della ricerca, dall'altro, coincidono eternamente, così come in Dio sono una sola cosa, dal punto di vista della sua essenza una e infinita, il Padre, il Figlio e lo Spirito; ovvero, centro della sfera (l'unità indivisibile dell'essenza divina) e circonferenza (la circolazione trinitaria e sovranumerica dei suoi momenti ipostatici): Dio, infatti, come Cusano riscontra nel *Liber XXIV philosophorum*, "est sphaera infinita cuius centrum est ubique",¹⁰⁸ il centro coincidendo con ogni punto della circonferenza (o circolarità della processione delle persone divine) che da esso s'irraggia, da tutta l'eternità, nell'immanenza triadica della propria essenza unica, immobile e da sempre in atto. In tal senso, afferma Cusano, Dio, come centro infinito,

non è stato prima della linea, né il centro e la linea prima della circonferenza, perché, se così non fosse, non ci sarebbe né l'uguaglianza somma, del centro, della linea e della circonferenza, né una sola infinità. Una tale uguaglianza nell'infinità è eternità. Dall'eterno è il centro, la linea e la circonferenza. Ma la linea è l'esplicazione del punto, e la circonferenza lo è del punto e della linea.

107 Cfr. N. CUSANO, Sermo CXXXVII, "Tibi dabo claves" (1454), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVII, *Sermones* II (1443-1452), fasc. 2, cit., p. 36.

108 *Liber XXIV philosophorum*, cit., prop. II, p. 57. Questo principio, in CUSANO, prima di avere un significato 'cosmo-teologico' (per cui il tutto è in ogni cosa, e viceversa), si riferisce alla stessa Triunità divina, articolantesi in modo atemporale e non discorsivo nei suoi vari momenti ipostatici. Questa 'esplicazione periferica' e 'circolare' del centro immutabile, essendo le persone divine assolutamente consustanziali, si risolve nella stessa identità assoluta (inestesa) della divinità: per cui la processione trinitaria è la stessa autoaffermazione (o 'auto-pensiero intuitivo') dell'*absolutum Idem*, centro immobile della sfera della vita immanente (o autogenerazione eterna) del principio. Per questa interpretazione rimando all'ultimo capitolo (V) del presente lavoro.

Il centro, nella eternità, genera eternamente, ossia esplica, dalla sua virtù complicante la linea consustanziale generata. E il centro, insieme alla linea, esplica eternamente il nesso, ossia la circonferenza (*Compl.* VI, 30; 620-1).

L'ascesa mistica al divino, nei suoi vari momenti di approssimazione all'Uno, trova dunque la sua condizione di possibilità nella stessa 'articolazione trinitaria e intemporale' del principio tanto ricercato: senza la generazione eterna del Verbo (e la sua conseguente incarnazione in Gesù, l'Uomo Dio) non vi sarebbe accesso alla *mystica unio*; senza grazia ed effusione dello Spirito Santo non vi sarebbe visione del *Deus absconditus*; e, come si vedrà, senza autocoscienza del principio assoluto – che è *absoluta visio*, "intelligenza di se stesso",¹⁰⁹ ovvero sapere assoluto che si riflette eternamente nel proprio Verbo consustanziale generato eternamente in quell'atto di pensiero intemporale che ha sé come oggetto (Dio, infatti, scrive Cusano, "sempre conosce se stesso, in quanto genera se stesso a se stesso" nel proprio eterno 'autoconcetto') – non vi potrebbe essere esperienza mistica, ad un tempo 'affettiva e conoscitiva', della divinità.

Ora, se il muro ha due facce, una 'interna' e l'altra 'esterna', ed è così passibile di una duplice interpretazione, lo stesso si può dire del concetto di *coincidentia* che a esso s'accompagna. Questa duplicità, com'è stato giustamente osservato, deriva dalla sintesi originale attuata da Cusano tra la concettualità filosofica tratta dalle dottrine neoplatoniche di Proclo ("In omni enim oppositione necessarium est unum exaltatum esse ab ambobus oppositis", si può leggere negli *excerpta* tratti da Cusano dal VI libro del *Commentario al Parmenide* di Proclo),¹¹⁰ e il pensiero autenticamente cristiano incentrato nella figura del Verbo incarnato, secondo cui "la natura intellettuale creata è unita sovrannaturalmente a quella divina" (*De vis.* XXII, 77; 359). Si tratta allora, per questo secondo rispetto, dell'*absolutus mediator* (cfr. ivi XIX, 66; 342) dato dall'unità ipostatica del creare (*creare*) e dell'essere creato (*creari*); ovvero di quella 'sublime coincidenza', o *maximum contractum*, come Cusano definisce Cristo nel *De docta ignorantia* (ivi III, 124; 193), che costituisce la parte superiore e meno accessibile dell'altissimo muro del paradiso: lo stesso "murus absurditatis, qui est coincidentia ipsius creare cum creari" (*De vis.* XII, 43; 309).

109 Ivi, prop. XVIII, p. 86.

110 R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des "Nikolaus Treverensis" in Codicillus Stassburg* 84, cit., p. 27.

O somma ricchezza, come sei incomprensibile. Finché ti concepisco come creatore creante, sono ancora al di qua del muro del paradiso. Finché ti concepisco come creatore creabile non sono ancora entrato, ma sto sul muro. Quando invece ti vedo come infinità assoluta, cui non compete né il nome di creatore creante né quello di creatore creabile, allora solo incomincio a vederti in modo rivelato e ad entrare nel giardino di delizie, perché tu non sei affatto qualcosa che si possa dire o concepire, ma sei superesaltato in modo assoluto, al di sopra di tutto questo, all'infinito (ivi 43; 311).

La prima accezione di coincidenza, per quanto già volta a cogliere la trascendenza dell'Uno, per dir così, è quella 'orizzontale' (o filosofica) dei contraddittori, che può essere caratterizzata neoplatonicamente come *ipsa absoluta infinitas* di Dio: "Dunque, o Dio, tu sei l'opposto degli opposti, perché sei infinito; e poiché sei infinito, sei l'infinità stessa. E nell'infinità l'opposto degli opposti è senza opposizione" (ivi XIII, 46; 315). La seconda accezione, 'verticale' (o propriamente teologica), è quella "all'interno di cui si cela la [stessa] Trinità divina" e il sommo mistero della divino-umanità di Cristo,¹¹¹ grazie a cui "la dottrina cusaniiana dell'unità assoluta – concezione, questa, di matrice neoplatonica – si approfondisce mediante l'idea d'infinito apportata dal cristianesimo".¹¹² Dio, in altri termini, per Cusano "non è soltanto infinito, che precede ogni differenziazione, bensì anche Triunità, con il suo figlio unigenito Gesù Cristo [...]. Dio ha un Figlio, e questo è allo stesso tempo creatore (in quanto è Dio) e creato (in quanto Figlio), in modo tale da congiungere in sé ciò che è contraddittorio: dottrina, questa, [...] che appare a tutti i saggi del mondo come la più grande pietra d'inciampo".¹¹³

O Gesù, cibo saporosissimo della mente; quando ti intuisco all'interno del muro del paradiso mi appari ammirabile. Sei il verbo di Dio umanato, e sei uomo deificato. Ma tuttavia non sei come un composto di Dio e uomo. Nella composizione deve esservi una proporzione fra le componenti; mentre tra finito e infinito non c'è nessuna proporzione [...]. Invece vedo, signore Gesù, che tu sei una unità ipostatica (*unum suppositum*), al di sopra di ogni modo di concepire dell'intelletto, perché sei un solo Cristo [...] (ivi XXIII, 79; 363).

111 Cfr. K. YAMAKI, op. cit., pp. 290-1. Per lo sviluppo di queste tematiche cristologiche si rimanda in particolare alla seconda parte del lavoro.

112 M. ALVAREZ GÓMEZ, *Peculiaridad de la pregunta sobre Dios según Nicolás de Cusa*, cit., p. 421.

113 K. YAMAKI, op. cit., p. 287.

b. *La dialettica temporalis nativitas – spiritualis nativitas*

Il Verbo fattosi carne, come coincidenza d'infinito e finito, eternità e tempo, creare ed essere creato, è parimenti un entrare (*intrare*) o permanere in sé (involuto nella propria 'quiete sostanziale'), in quanto *absoluta complicatio* della 'molteplicità possibile' delle forme degli enti esistenti contrattamente nell'unità massima e semplicissima del *mundus archetypus*¹¹⁴ (la Sapienza eterna di Dio Padre, la Parola pronunciata da tutta l'eternità a lui identica nella sostanza, proferita eternamente in quella natività ineffabile ed eterna "per cui il generato discende dall'eternità, nasce coeterno ed è generato *ante saecula* in modo da non essere posteriore al genitore");¹¹⁵ e un uscire da sé (*exire*), come "potenza estatica" rivolgentesi *ad extra* (*virtus exstatica*: così chiama Dionigi l'assoluto *posse facere* proprio dell'amore divino).¹¹⁶ Quest'ultima, secondo Cusano, si produce in un'*explicatio*, ad un tempo creativa e rivelativa, che ha il proprio termine nel mondo variamente differenziato della contrazione: "Poiché solo Dio è la complicazione di tutto l'essere di ogni esistente, con la creazione egli ha esplicito il cielo e la terra; anzi, proprio in quanto Dio è tutte le cose complicativamente (*complicite*) nel modo intellettuale divino, egli è di tutte l'esplicazione, il creatore, il fattore [...]" (*ApDI*, 29; 245). Dio, inoltre, in quanto creatore di tutta la realtà in modo assolutamente libero – per cui alla domanda sul perché della realtà (*quid est*), scrive Cusano, "al posto di una ragione risponde la libertà" (*pro ratione respondet libertas*),¹¹⁷ per la sua abissalità senza fondamento non ulteriormente determinabile dalla facoltà razionale del conoscere –, mediante il suo Verbo, si può manifestare agli spiriti creati raggiungendoli nella sua 'discesa teofanica' (come vertice sommo della luce) verso la base oscura e informe della piramide delle tenebre, rivelandosi in esse come 'sole degli spiriti', vera e propria "alta illuminatio vitae contemplativae a Deo animae data".¹¹⁸

114 N. CUSANO, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 349B.

115 IDEM, Sermo I, *In principio erat Verbum* (1430), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVII, Sermones I (1430-1441), fasc. 1, cit., pp. 9A-B.

116 DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* IV, 13; in PG, vol. III, 712A; trad. it. cit., p. 311.

117 N. CUSANO, Sermo CCXVI, *Ubi est qui natus est Rex Iudaeroum* (1456), cit., p. 94B; trad. it. cit. p. 89.

118 N. CUSANO, Sermo VIII, *Signum magnum* (1431), cit., p. 149A. Per un commento a questa predica, si veda E. VANSTEENBERGHE, *Un petit traité de Nicolas de Cues sur la contemplation*, in "Revue des Sciences religieuses" (1970), vol. IX, pp. 376-90.

Questo duplice movimento intemporale del Verbo, che non è più movimento che quiete (o pura istantaneità consumantesi nell'attimo senza tempo dell'eternità del divino 'autopensiero') – il principio, difatti, “né complica né esplica disgiuntamente o congiuntamente” (*De vis.* XI, 40-1; 307), essendo Dio la stessa semplicità infinita che è al di là del muro della coincidenza degli opposti –, rivelandosi alle menti create, coinvolge l'essere umano nel suo tentativo di ascendere alla conoscenza senza veli della verità. Quando Dio Padre si manifesta al mio intelletto attraverso il suo Verbo, scrive Cusano, io stesso, all'apice della via mistica (*apex mentis*) e sorretto sovrannaturalmente dalla grazia, “entro e parimenti esco attraverso la porta (*ostium*) di questo tuo Verbo e concetto” (*De vis.* XI, 40; 307), vedendo così “quomodo exire est intrare et entrare exire simul”; Verbo o “concetto di se stesso” (in cui il Padre possiede eternamente sé medesimo come ‘oggetto pensato’, identico a sé nella sostanza) che a me si rivela incarnandosi in Cristo, attraverso cui soltanto la mia anima, perseguendo la verità oltre ogni *posse cognoscere*, “contempla (*videt*) Dio benedetto” (*DI* III, 159; 232s).

Entro quando ti trovo come virtù che complica tutte le cose. Esco quando ti trovo come virtù che esplica. Quando ti trovo come virtù che parimenti complica ed esplica, entro ad un tempo ed esco [...]. Entro ed esco insieme, quando vedo che uscire è insieme entrare ed entrare uscire; come colui che numera, insieme esplica e complica: esplica la virtù dell'unità e complica il numero nell'unità (*De vis.* XI, 40; 307).

Il duplice movimento di ‘reciproca assimilazione’ (dell'infinito al finito e del finito all'infinito) da cui è mossa l'anima umana nel suo tentativo di ricongiungersi all'Uno, conformemente alla figura P, può dirsi “una certa coincidenza fra la discesa dell'identico al non-identico e l'ascesa del non-identico all'identico” (*De gen.* I, 109; 171), che vede impegnati entrambi gli estremi della relazione: da un lato il Verbo (come *descensus*, *exire*, *creare*), dall'altro l'uomo (come *ascensus*, *intrare*, *creari*). Per cogliere la Sapienza eterna, di cui lo spirito umano è *viva imago*, l'intelletto, del tutto agostinianamente, deve ‘rientrare’ nella propria interiorità isolata (attraverso una *dilatatio mentis*, preliminarmente a una *sublimatio mentis*, mediante cui l'anima inizia l'ascesa verso l'eterno), “raccoogliendosi dalle alterità divise” della sensibilità e della ragione nella purezza del proprio ‘campo o orizzonte intellettuale’, là dove risplende la traccia del principio divino che in lui è disceso *per sui ipsius ostensionem* (*‘Deus totum intra’*); lume trascendente grazie a cui l'intelletto, come “splendore partecipato” dal Padre dei

lumi, può intuire segretamente la verità ineffabile. In tal senso in Cusano “l’appropriazione dell’inaccessibile non si realizza se non nella forma dell’autoappropriazione”, con cui l’anima possiede e conosce se stessa; dunque, in una “reciprocità indissolubile tra il tender al proprio essere e il tendere all’essere divino, tra conoscere se stessi e conoscere Dio”; sì che il movimento necessario d’interiorizzazione del soggetto non rimane chiuso nei limiti del finito (lo stesso spirito creato), bensì è costitutivamente aperto all’assoluto e alla trascendenza, in cui esso si riflette come nel suo io più autentico.¹¹⁹ Dunque, scrive Cusano, “come tenderà ad ascendere al di sopra di sé nella contemplazione colui che non sa rientrare in se stesso? Amiamo dunque le realtà interiori e disprezziamo le altre. Quando noi avremo indirizzato verso l’interno tutti i nostri pensieri e tutte le nostre azioni, avremo costruito in noi un tempio per Dio (*ecclesiam Deo*)”.¹²⁰

D’altro canto, similmente a quanto afferma Dionigi – secondo cui “ogni processione di manifestazione luminosa mossa dal Padre [...], in quanto forza unitiva, ci rende semplici spingendoci verso l’alto e ci converte verso l’unità e la semplicità deificante del Padre”¹²¹ –, data l’assoluta trascendenza e l’inattingibilità di Dio, “l’irradiazione o immissione della Sapienza nell’anima pura costituisce un moto di aspirazione a uscire da sé (*ex se exire*)”, per involarsi verso le regioni superiori della supereccelsa vita luminosa del principio (*‘Deus totum deforis’*). In tal senso, scrive Cusano, “colui che con moto intellettuale cerca la Sapienza, toccato interiormente, dimentico di sé, viene rapito, pur trovandosi in un corpo, quasi fuori del corpo verso la dolcezza pregustata” (*Id. De sap.* I, 36; 75).¹²² Cristo, dun-

119 M. ALVAREZ GÓMEZ, *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolàs de Cusa*, cit., p. 673 e p. 675.

120 N. CUSANO, Sermo VIII, *Signum magnum* (1431), cit., p. 155B. L’anima, scrive altrove Cusano, “penetra entro di sé e sa di essere un’immagine tal quale è il suo esemplare che in essa si riflette (*in se speculatur*): perciò essa conosce senza dubbio il suo Dio di cui essa è similitudine”: *Ven.* XVII, 47; 81. Essa anima, dunque, in quanto specchio vivo di vita intellettuale, “vede meglio le cose incorporee di quelle corporee, perché vede quelle incorporee entrando in sé, quelle corporee uscendo da sé. E in tutte le cose intende vedere e comprendere solo l’Uno, ovvero la causa di tutte le cose e di se stessa, per godere del sommo bene, della pace perpetua e della felicità, sentendo di essere, nella sua ragione viva, la causa e la ragione di tutte le cose e di se stessa”: *De ludo* II, 126; 916.

121 DIONIGI AREOPAGITA, *Caelaestis hierarchia* I, 1; in PG, vol. III, coll. 120B-122A; trad. it. cit., p. 77.

122 Figlio, dice Cristo all’anima dell’uomo nel *De imitatione Christi*, “tu puoi entrare in me nella misura in cui saprai uscire da te (*a te exire*) [...]”. L’unione con Dio è frutto dell’abbandono interno del proprio io: perciò io voglio che impari ad abbi-

que, in quanto “Verbo di Dio onnipotente e arte creativa, quando scende nello spirito nostro che lo accoglie per la fede, lo eleva al di sopra della natura al consorzio con sé (*super naturam elevat in sui consortium spiritum nostrum*); e lo spirito nostro, in grazia dello spirito di Cristo e della sua virtù che in lui albergano, non esita a sentirsi trasportato al di sopra di tutte le cose (*super omnia ferri*) [...]” (*Pos.* 44; 273).

Questo duplice movimento dello spirito creato, articolantesi nell’*intrare* (dell’anima in sé, in quanto immagine e specchio più o meno fedele della verità) e nell’*ex se exire* (verso il proprio modello di perfezione ineguagliabile, il *primum speculum veritatis* assolutamente piano e diafano, in cui essa deve riflettere la propria immagine per conoscere nel chiarore abbacinante della verità ad un tempo se stessa, Dio e tutte le cose), s’identifica con un unico processo teandrico e rivelativo che coinvolge in Cristo, in quanto *absolutus mediator* e vero *Homo-Deus*, tanto Dio quanto l’uomo. Esso, a ben vedere, ha il proprio principio nella stessa auto-ostensione del *Deus incarnatus sive revelatus*, del tutto gratuita e per iniziativa del Padre; rivelazione di sé mediante cui l’eterno e l’infinito si manifestano enigmaticamente all’intelletto, facendo sì che la mente creata, pur rimanendo nei limiti dell’umana contrazione, possa pervenire al massimo dispiegamento della sua virtù conoscitiva, in ultimo aprendosi “con una fede ben salda” alla Parola salvifica del sommo maestro.¹²³ Le intelligenze create, afferma quindi Cusano, “dato che non v’è nessuna analogia o rapporto di proporzione tra il finito e l’infinito”, non possono identificarsi con

care completamente la tua volontà nella mia senza renitenza e senza lamenti”: ivi, cit., p. 323.

- 123 “Così come la parola del maestro (*verbum magistri*) informa l’intelletto del discepolo (*intellectum discipuli*), al fine di renderlo simile a sé, allo stesso modo anche la parola di Dio, in Gesù, informa ogni intelletto, al fine di portarlo alla conformità con sé. Questo può avvenire soltanto se l’intelletto assume quella parola che è Gesù come parola di Dio. Senza fede tuttavia, è impossibile che l’intelletto sia informato, che raggiunga la conformità con il Maestro e perciò pervenga alla propria perfezione [...] Infatti nella luce naturale ad esso propria l’intelletto non può intuire l’altezza di quella verità; esso può tuttavia credervi. La prima forma, che informa l’intelletto per renderlo capace dell’informazione della Parola [nella visione di Dio], è dunque la fede. Essa, allora, è ugualmente una forma che ha la facoltà di rigenerare l’uomo e pre-formarlo in vista dell’ottenimento dell’informazione divina”: Cod. Cus. 220, fol. 97v, r.25-29, 33-36; in R. HAUBST, *Nikolaus von Kues über der Gotteskindenschaft*, in *Niccolò da Cusa*, “Atti del congegno interuniversitario tenutosi a Bressanone (21-23 luglio 1960)”, Firenze, Sansoni, 1962, p. 35. Secondo Haubst, questo breve scritto (presumibilmente del marzo 1444) è un abbozzo preparatorio al *De filiatione Dei* (1445).

l'Uno senza un fattore intermediario;¹²⁴ e questo è Cristo, l'Uomo Dio, alla cui unità – “fatta salva la verità del proprio essere” (*DI* III, 161; 234s) –, possiamo pervenire soltanto “attraverso la fede e la devozione”.¹²⁵

Vedi quanto grande sia la potenza del tuo spirito intellettuale per virtù di Cristo, se aderisca a lui al di sopra di tutte le cose, così da trovare la vitalità in lui, quasi come fosse radicato in lui mediante una salda unione – salva la differenza numerica – come nella sua stessa vita. Ciò avviene perché l'intelletto, cui obbediscono i sensi, si rivolge a lui con una fede massima (ivi 155; 228s).

Il movimento rivelativo d'uscita dai penetrali della propria quiete sostanziale (o di gratuita autoprofusione del principio) ha dunque la propria ragione nella stessa incarnazione del Verbo, la *temporalis nativitas* del Figlio unigenito, con cui Dio Padre assume in Cristo, in quanto *ad divinitatem exaltata*, la natura umana in universale – “ipsa humanitas, quae una est in omnibus”¹²⁶ –, comunicando per suo tramite a tutti gli uomini la propria virtù redentiva (questo, *ex parte hominis*, significa predisporre con la fede all'accoglimento del lume della grazia nelle profondità della propria anima: quel campo puro, liberato cioè da ogni alterità e differenza, abitato dalla divina Sapienza, che è quasi “il suo tempio santo” (cfr. *Id. De sap.* I, 43; 79) verso cui, in quanto il nostro spirito è originariamente *capax Dei*,¹²⁷ il Verbo discende per assimilarci a lui, renderci cristoformi e, infine, fare di noi suoi figli adottivi. L’“umana specie razionale”¹²⁸ assunta da Dio Padre in Cristo, afferma Cusano, essendo massima, di fatto “abbraccia la potenza della specie [umana], in modo tale da costituirsi come eguaglianza dell'essere rispetto ad ogni uomo” (*DI* III, 138; 209s). Cristo, cioè, “est metrum et mensura aequalis omnium hominum”, ed è dunque “molto più prossimo a noi” di quanto lo siano i nostri genitori carnali: “L'umanità di Cristo non differisce dall'umanità partecipata ad ogni uomo passato, presente e futuro, anzi è perfettamente identica a questa. E così vediamo che la nostra natura, che non è diversa da quella di Cristo, in Cristo è perfettissima”.¹²⁹ In tal modo, chiunque aderisca a Gesù nella fede, questi, per dono di Dio, giunge a riscoprire quell'umanità perfetta il cui modello è appunto il Figlio di Dio, di cui ogni

124 N. CUSANO, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 351B; trad. it. cit., p. 694.

125 Ivi, p. 355B; trad. it. cit., p. 700.

126 “Christus coincidit cum ipsa natura humanitatis, per quam omnes homines sunt homines”: ivi, 354A.

127 S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XIV, 8; in PL, vol. XLII, col. 1068; trad. it. di G. Besschin, Roma, Città Nuova, 1998, p. 446.

128 N. CUSANO, Sermo CXXX, *Intravit Iesus* (1453), cit., p. 44A (la trad. it. è mia).

129 IDEM, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 353B; trad. it. cit., p. 698.

uomo è una *viva et munda imago sapientialis* (sebbene depotenziata e variamente corrotta in seguito alla caduta):

L'umanità di Cristo, che è stata esaltata fino a tale massimità da essere unita alla natura divina, costituisce la più vera e più perfetta umanità di tutti gli uomini. Pertanto l'uomo che aderisce a Cristo, aderisce alla sua propria umanità in modo così perfetto da divenire identico a Lui, così come Cristo è identico a Dio.¹³⁰ – Egli si rivestì della natura umana affinché nessun uomo potesse dubitare della possibilità di raggiungere, secondo la scelta della propria libera volontà (*secundum electionem liberi arbitrii*), il cibo immortale della verità nella propria natura umana unita al Verbo incarnato (*De pace* II, 9; 624).¹³¹

Il movimento divino dell'*exire* (incarnazione, rivelazione, infusione della grazia), simultaneo in Dio al rientro in sé attraverso lo Spirito Santo in quanto '*nexus amoroso*' tra il Padre e il suo coeterno "autoconcetto" (il *Verbum*), d'altro canto può esser visto come l'innalzamento al divino consorzio dell'umanità assunta in Cristo, vale a dire come il ristabilimento di ogni uomo, per un atto di grazia, nella sua perfezione prelapsaria, "*uti erat ante peccatum*"¹³² (questo, per l'anima umana, significa *ex se exire*, per ascendere, "oltre ogni moto e influenza corruttibile delle sfere celesti", verso l'inestinguibile fonte della sua vita spirituale, a cui essa si può ristorare riattingendo sovranaturalmente la propria nativa purezza) (*DI* III, 145; 182v). Ora, scrive Cusano, "chiunque aderisce a Cristo ed è unito a lui, ottiene la soddisfazione delle sue colpe, la giustificazione e la rinascita interiore, non certo in qualche altro essere, ma nella propria umanità, che è anche l'umanità di Cristo":¹³³ ovvero, in quell'*exemplar omnium hominum*, o *homo per se* (*De vis.* IX, 31), alla cui

130 Ivi, p. 354B; trad. it. cit., p. 699.

131 M. DE GANDILLAC, a proposito di simili affermazioni, osserva come Cusano, piuttosto che insistere sulla realtà storica dell'incarnazione, ponga l'accento "sulla necessità metafisica di un passaggio al limite nell'ascensione progressiva delle virtù umane (saggezza e arte), fino a quel punto in cui il finito diventa infinito, la natura più elevata s'identifica con la grazia, e l'unificazione diventa unione". Tuttavia, tali estremizzazioni del pensiero cusaniiano derivano, almeno nell'orizzonte del *De pace fidei*, dalla necessità di porre fine ai conflitti religiosi in cui la cristianità è coinvolta, e dunque dal voler rendere 'filosoficamente' comprensibile ai rappresentanti delle varie fedi il dogma dell'incarnazione. Tuttavia, certo umanesimo posteriore, afferma De Gandillac, riprenderà questa suggestione, fino a fare dell'Uomo Dio "un ideale dell'ascensione umana": *Genèses de la modernité*, cit., p. 460.

132 N. CUSANO, Sermo CCXXIX, *Consummatum est* (1456), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XIX, *Sermones* IV (1455-1463), fasc. 2 (*Sermones* CCXVII-CCXXXI), a cura di M.-A. Aris, 2001, p. 162B.

133 IDEM, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., pp. 388B-392A; trad. it. cit., p. 699.

“intimità sostanziale”¹³⁴ ognuno deve poter pervenire oltre la regione dello spazio e del tempo, per raggiungere infine, al di là di se stesso e in *raptu mentali*, il “termine infinito” di ogni ascesa verso l’eterno: “Là dove non c’è mutamento, passione, tristezza, né altra affezione a cui è soggetto chi vive nel tempo” (*DI* III, 145, 183v).

Il principio propulsore dell’ascesa mistica della mente creata a Dio è dunque la stessa unione sovraintelligibile del *creare* e del *creari*, l’unità ipostatica dell’Uomo Dio, la quale ‘entra ed esce’, con un movimento simultaneo e intemporale, attraversando di continuo lo spirito e il cuore dell’uomo, ad un tempo ‘raccolto in se stesso’ (nella *sui cognitio*, per cui egli si scopre *ad imaginem* del proprio principio) e ‘aperto estaticamente’ (*alienatio mentis*) al proprio modello trascendente (nella *Dei cognitio*, ottenuta attraverso la ‘virtù speculare’ del Figlio unigenito). Cristo, difatti, è “Dio e creatura, assoluto e contratto” (*ivi* 124; 193s), infinità complicativa e realtà creaturale esplicata, ‘archetipo e immagine’, *creari* e *creare*, ovvero “un Dio che è tale da essere anche creatura e creatura che è tale da essere anche creatore” (*ivi* 125; 195s): quell’unione mirabile, superiore a ogni nostra capacità d’intendere, mediante cui l’alterità residua dell’intelletto creato ascende all’unità infinita del principio divino, nell’atto stesso che il *lumen divinum* discende (incarnandosi in un singolo uomo in carne e ossa, Cristo, che è *medium attractionis animae*) nelle tenebre della realtà varia del mondo della contrazione, rischiarandole e vivificandole come la virtù attrattiva del magnete “risuscita il ferro immobile”. Sicché, unendomi nella fede a Cristo, in quanto *medium fluxus et refluxus* della realtà esplicata,¹³⁵ con uno stesso movimento, “entro in te creatore partendo dalla creatura, dall’effetto entro nella causa”, ed “esco da te creatore, dalla causa esco all’effetto” (*De vis.* XI, 40; 307), inserendomi così nel centro propulsore della vita dell’intero creato, in cui si ode pulsare il battito ritmico della realtà presa nel continuo movimento di rimando tra *absolutum esse* e *contractum esse*, *complicatio* ed *explicatio*, *creare* e *creari*, *intrare* ed *exire*: “Sia che la natura intellettuale esca nel suo essere”, scrive Cusano, “sia che entri nell’essere divino, entra ed esce per quella porta (*ostium*)” che è il Verbo incarnato.¹³⁶

In altre parole, il “moto di reciproca progressione” qui descritto (del basso verso l’alto e dell’alto verso il basso, secondo cui, con uno stesso movimento, l’uscire della creatura da Dio “è il suo entrare nel creato, ed espli-

134 *Ivi*, 354A; trad. it. cit., p. 698.

135 *IDEM*, *Sermo CCXII, Medium vestrum stetit, quem vos nescitis* (1455), cit., 64A.

136 *Ivi*, p. 64A.

care è complicare”) (*ibid.*) fa sì che la generazione temporale del Verbo, per cui Dio *discende* sino a noi, abbia il proprio corrispettivo, dal canto delle menti create, nella ‘generazione spirituale’ del Figlio di Dio nell’interiorità dell’anima umana. Si tratta di una *nativitas spiritualis* per mezzo di cui la mente creata, raccolta su di sé, viene innalzata alla “vita eterna e beata” della visione mistica del Padre; *revelata visio* che altro non è che “l’unione della creatura con il creatore (o principio fontale del suo essere), identica a quella quiete che oltrepassa ogni sensazione e piacere infinito”.¹³⁷

Gli intelletti creati, afferma Cusano, non potrebbero attingere il fine ultimo della loro ricerca in Dio, “nisi Deus assumpsisset humanam naturam”, morendo sulla croce e risorgendo così a nuova vita: “Essendo Dio e uomo, Cristo risorse, per virtù propria, e nessun uomo, all’infuori di lui, potrà risorgere come Cristo, se non in virtù di Cristo che è anche Dio” (*DI* III, 143; 181v).

Poiché “il Verbo si è fatto carne ed egli ha abitato in mezzo a noi” (*Gv* 1, 14), da ciò consegue che noi dobbiamo credere alla verità seguente: che se il Figlio, tra le persone divine, ha assunto la natura umana, è allora evidente che tu, in quanto uomo, puoi pervenire alla filiazione divina per mezzo del Cristo che abita in te.¹³⁸

Quest’unità spirituale, chiamata anche *théosis*, tuttavia, “lascia sussistere la distinzione tra le nature”; sicché, dichiara Cusano, “la natura umana, essendo creatura, non può in alcun modo trasformarsi al termine dell’ascesa in divinità, allo stesso modo che la divinità non può trasformarsi al termine della discesa in umanità”.¹³⁹

L’intelletto [...] sarà nell’unità della luce che è il Verbo di Dio; non come il Verbo di Dio padre è con Dio padre o il Figlio col Padre nell’unità della sostanza, perché l’intelletto creato non può essere unito nell’unità della sostanza a Dio increato; bensì come l’uomo è unito all’uomo nell’unità dell’essenza umana. Il Verbo si è fatto carne, perché l’uomo mediante l’uomo che è il Verbo e il Figlio di Dio sia unito inseparabilmente a Dio padre nel regno della vita eterna (*Aequal.* 5; 692).

137 Ivi, p. 62A.

138 IDEM, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 356B; trad. it. cit., pp. 700-1.

139 Ivi, p. 353A; trad. it. cit., p. 697.

c. *La morte di Cristo come accesso alla vita eterna*

Il duplice movimento dell'*intrare* ed *exire* dato dall'incarnazione del Verbo, secondo Cusano, non è altro dallo stesso processo di 'abbassamento' e d' 'innalzamento' che ha il suo cuore dialettico e paradossale nel mistero della morte di Cristo (per cui Dio abbandona il proprio Figlio unigenito alle sofferenze della croce) e della sua resurrezione (attraverso cui Cristo, "vincendo la morte", si ricongiunge al proprio Padre nella vita eterna e inalterabile del principio unitrino). Si tratta, dunque, di quello stesso movimento incessante e simultaneo che corre tra i due estremi del finito e dell'infinito, del *creari* e del *creare*: processo simultaneo e bidirezionale per cui l'uomo 'ascende' verso il proprio principio trascendente, essendo da esso giustificato e redento, nell'atto stesso che Dio 'discende' fino a lui per farsi carne e morire come creatura "expansis in cruce manibus et nudo corpore".¹⁴⁰ Attraverso la morte, scrive Cusano, "la natura in Cristo si è rivestita dell'immortalità"; ora, se Cristo uomo è risorto, allo stesso modo "tutti gli uomini risorgeranno in lui, dopo che sarà trascorso il ciclo corruttibile del tempo, per essere immortali per sempre" (*DI* III, 143; 181v).

In questo processo cenotico e redentivo, a ben vedere, è solo il lato umano della relazione a subire una trasformazione radicale: si tratta della giustificazione in Cristo dell'intera umanità (o 'consumazione salvifica' della sua natura corrotta) per un atto sovrannaturale di grazia; ovvero, di quella purificazione di ogni uomo dal peccato, che "libera dalla fluttuazione e fissa nell'Uno",¹⁴¹ che solo attraverso il mistero soteriologico della croce po-

140 *De imitatione Christi*, cit., IV, p. 376. Come afferma H. SEUSE nel *Buchlein der ewigen Weisheit* (il *Libretto dell'eterna Sapienza*) – mediazione indispensabile insieme a J. Tauler per giungere alla teologia della *Imitatio Christi*, e da questa ad alcune inflessioni caratteristiche della cristologia cusana che via via saranno prese in esame – Cristo così dice di sé: "Nessuno può giungere alla maestà divina né alla straordinaria dolcezza, se non è prima attirato dall'immagine della mia umana amarezza. Quanto più in alto si sale, senza aver attraversato la mia umanità, tanto più in basso si cade. La mia umanità è la via che bisogna percorrere, la mia Passione la porta attraverso la quale bisogna passare se si vuole giungere a ciò che tu cerchi": in *Deutsche Schriften*, a cura di K. Bihlmeyer, Francoforte, Minerva, 1861 (ristampa invariata dell'edizione del 1807), p. 205; trad. it. di F. Belski, Torino, San Paolo, 1992, p. 86. Cusano, è bene sottolinearlo, di questo scritto possedeva sia il testo tedesco, sia la posteriore traduzione latina (*Horologium sapientiae*), che si trovano tuttora rispettivamente nel Cod. Cus. 115 e nel Cod. Cus. 51. Si veda a tal proposito l'*Introduzione* di R. STEIGER a N. CUSANO, *Idiota de sapientia / Der Laie über den Weisheit*, cit., p. XX.

141 N. CUSANO, *Sermo CCXII, Medium vestrum stetit, quem vos nescitis* (1455), cit., p. 61A.

teva realizzarsi: “O supremo mistero! Qui puoi vedere come la natura umana assunta da Cristo abbia guadagnato l’immortalità in seguito alla sua unione con il Verbo. Qui puoi intravedere la prova della salvezza umana: ‘Se Cristo è risorto, allora anche noi risorgeremo’”.¹⁴² In tal senso, scrive Cusano, “la nostra giustificazione non viene da noi, ma da Cristo. Egli, essendo la pienezza di tutto, tutto in lui conseguiamo se possiederemo lui stesso. E poiché non possiamo raggiungerlo in questa vita che in virtù di una fede operosa, solo per la fede potremo trovare una giustificazione” (*DI* III, 138; 209s).

Non v’è stato mai alcuno che abbia avuto il potere in se medesimo di ascendere al di sopra di se stesso e della propria natura soggetta originariamente ai peccati del desiderio della carne, al di sopra dunque della propria radice verso le cose eterne e celesti, se non colui, Gesù Cristo, che *discese* dal cielo. Egli è colui che, ancora per virtù propria, ebbe il potere di *ascendere*, nel quale la natura umana stessa, nata non dalla volontà della carne, ma da Dio, non fu per nulla di ostacolo alla potenza d’un ritorno a Dio padre. In Cristo, dunque, la natura umana per l’unione a quella divina, è stata innalzata a un potere sommo e strappata al peso grave dei desideri temporali. Cristo signore volle pienamente mortificare tutti i mali della natura umana, che ci attraggono alle cose terrene, nel proprio corpo di uomo, non per proprio vantaggio, perché non aveva peccato, ma per noi, e, mortificandoli, ce ne volle purificare, affinché tutti gli uomini, che con lui partecipavano alla medesima umanità, trovassero in lui la purificazione completa dai propri peccati (ivi III, 137; 208; il cors. è mio).¹⁴³

Che quel duplice processo simultaneo dell’*‘intrare-exire’*, *‘ascensio-descensio’* sia dunque l’incarnazione del Verbo – intesa come rivelazione teandrica e redentiva, mediante cui Dio offre sé medesimo soltanto a quell’intelletto che, superando anche se stesso, lo cerca nella purezza della fede –, trova piena conferma nella dottrina cusania della *mystica unio* come *fi-liatio Dei*, esprimente l’umana “apprensione di quella verità che è Dio stes-

142 IDEM, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 355A; trad. it. cit., p. 699.

143 “Cristo morì, affinché la sua natura mortale, attraverso la morte, fosse resa immortale: egli morì, affinché la natura umana divenisse spirituale ed incorruttibile. La morte era dunque presupposto necessario per una resurrezione nell’immortalità. Ora, nella resurrezione l’ideale dell’umanità – che, in quanto unito alla divinità, è intemporale ed incorruttibile – comprende sia l’idea del corpo sia quella dell’anima. In tal modo, con la resurrezione svanisce l’ombra (*Schattenbild*) dell’uomo ed emerge, glorificata, quell’immagine che, nel compimento del tempo, sarà giudicata essere quella del vero uomo, totalmente libero dalle sofferenze e dalle pene, e posto in un corpo immortale”: J. ÜBINGER, *Philosophie des Nicolaus Cusanus*, cit., p. 40.

so” (*De fil.* III, 46; 44m): io non posso ascendere intellettualmente all’Uno superesaltato e inattingibile, se Dio Padre, mediante il suo Verbo incarnato, non scende fino a me, così da assumermi, mediante una *filiatio per adoptionem*, al divino consorzio, e per offrirmi infine quella *revelata visio* di colui che, pur manifestandomi il suo volto salvifico, permane tuttavia in se stesso inconoscibile.¹⁴⁴ Inoltre, se è Cristo la fonte restauratrice della vera umanità posta al centro del giardino del paradiso, questa *fons vitae*, di fatto, si risolve nello stesso mistero soteriologico della passione e della morte di Gesù: “‘Bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria’ (*oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam*)” (*Lc* 24,26), poiché ‘la gloria è la vita eterna’ e immortale. I mortali non possono dunque pervenire alla vita immortale se non hanno depresso la loro mortalità, la qual cosa non è possibile se essa non viene abbandonata nella morte”.¹⁴⁵

Nell’infinito attuale divino, si potrebbe dire, l’*arbor vitae* coincide con il legno della croce, il legno ignominioso del supplizio e della morte di Cristo, attraverso cui egli si è liberato “da tutti gli accidenti che erano sopraggiunti nel tempo alla verità della sua natura umana” (*DI* III, 142; 180v); l’*arbor solis*, “in quo est plenitudo virtutis Dei”,¹⁴⁶ elargendo luce e vita a ogni creatura, s’identifica con il *sol iustitiae*, eclissatosi tragicamente sul legno della croce e riassorbito in quelle tenebre profonde per cui, Cristo morente, “si fece buio su tutta la terra” (*Mt* 27,45); il *fons intellectualis vitae*, la cui acqua non si trasformerà mai in colui che ne beve a sazietà (cfr. *DI* III, 160; 233s), come direbbe Seuse, è lo stesso “sangue color delle rose e carico d’amore” in cui l’anima umana deve lavare le sue macchie per riattingere la primigenia purezza;¹⁴⁷ e, per finire, l’eterna Sapienza, capace di donare l’unica e vera felicità immortale all’anima dell’uomo, è quella *scientia mortis* (che sola “dischiude la vita eterna”)¹⁴⁸ che si può leggere soltanto “nel libro aperto e stesso del corpo crocefisso” di Cristo,¹⁴⁹ in cui l’anima nostra, scrive Cusano,

144 “Secondo la teologia negativa, in Dio non si trova altro che infinità. Perciò, secondo tale teologia, egli non è conoscibile né in questo secolo né in quello futuro, perché ogni creatura è tenebra nei suoi confronti, e non può comprendere la luce infinita; egli è noto solo a sé medesimo”: *DI* I, 55-6; 124s.

145 N. CUSANO, Sermo XXXV, *Oportuit pati Christum* (1444), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVII, *Sermones* II (1443-1452), fasc. 1, cit., p. 63B.

146 Cfr. IDEM, Sermo CCLVIII, *Multifarie multisque modis* (1456), cit., p. 387A.

147 H. SEUSE, op. cit., p. 213, trad. it. cit., p. 98.

148 Cfr. G. VON BREDOW, *Cusanus-Texte* IV, *Briefwechsel des Nikolaus von Kues*, dritte Sammlung (*Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto*, 1463), Heidelberg, Winter, 1955, p. 96.

149 H. SEUSE, op. cit., p. 209; trad. it. cit., p. 92.

essendo l'Uomo Dio quella "pienezza che supplisce a tutti i nostri difetti", può trovare la vera "purgatio omnium desideriorum temporalium".¹⁵⁰ In Gesù, infatti, "la nostra natura viene rigenerata in vista della vita eterna, così come in Adamo siamo stati generati per vivere in questo mondo";¹⁵¹ sicché "come la morte scaturì nel Paradiso dall'albero (*ex ligno*)", allo stesso modo la vita risorse "dal legno (*ex ligno*) posto sul Calvario al di fuori della porta della città di Gerusalemme".¹⁵²

In modo inverso, tuttavia, la morte della natura umana in Cristo – essendo "morte della morte"¹⁵³ e fuoco dell'eternità che consuma il decorso caduco e peccaminoso del tempo trasformandolo nella quieta *stabilitas* della vita sempiterna dei figli di Dio¹⁵⁴ –, si converte in acquisto di 'rinnovata vita' e in resurrezione: "ex morte igitur vita",¹⁵⁵ così come "attraverso la morte, Cristo entrò nella vita immortale [...]" (*Crib.* II, 100; 799): "Infatti la crocifissione di Cristo è la sua esaltazione e glorificazione, ed è anche la giustificazione e la vita dei cristiani e la risurrezione di tutti gli uomini" (ivi II, 98; 797-8); essa, in altre parole, è *consummata mors* (o *negatio negationis*), la quale, eccedendo infinitamente le sofferenze di ogni singolo uomo e di tutti, vivifica con la stessa morte di Cristo (in quanto *mors mortis* e *resurrectio*, ovvero coincidenza assoluta di *mors* e *vita*) la morte di tutti coloro che sono trapassati. Nel mistero della croce, scrive Cusano, l'uomo può dunque contemplare "come la natura umana mortale si sia rivestita d'immortalità, affinché tutti gli uomini, partecipi della medesima natura umana, possano conseguire in te la risurrezione e la vita divina" (*De vis.* XXIII, 80; 367); e questa è la ricompensa eterna che Cristo, quale *omnium salvator*, offre a tutti gli uomini che in lui credono.¹⁵⁶

150 N. CUSANO, Sermo XXXV, *Oportuit pati Christum* (1444), cit., p. 65B.

151 Ivi, p. 68A.

152 N. CUSANO, Sermo CCXXV, *Salutem humani generis* (1456), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., *Sermones* IV (1455-1463), fasc. 2, cit., p. 139B.

153 U. OFFERMANN, op. cit., p. 165.

154 Per l'impiego da parte di Cusano della metafora del Cristo-fuoco, cfr. K. REINHARDT, *Christus-Richter der Lebenden und Toten*, in "Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft" (1995), n. 23, pp. 95-96.

155 N. CUSANO, Sermo CCXXV, *Salutem humani generis* (1456), cit., p. 139B.

156 "Per questo la morte di Cristo è la morte completa: essa supera con la sua tragicità il dolore dei singoli morenti. Morendo per tutti i suoi, tutti vivifica con la sua morte. Con questa ricompensa Cristo salva tutti; la sua morte vince la morte": N. CUSANO, Lettera a Nicolò Albergati, in *Cusanus-Texte* IV, *Briefwechsel des Nikolaus von Kues*, cit., p. 54; trad. it. di G. Morra, in NICOLÒ CUSANO, *La vita e la morte. Predica "Dies sanctificatus" e lettera a Nicolò Albergati*, Forlì, Edizioni di Ethica, 1966, p. 82.

Desideriamo la sapienza per essere immortali. Ma siccome nessuna sapienza ci libera dall'orribile morte sensibile, sarà vera sapienza quella per la quale la necessità di morire si trasforma in virtù e per noi sicuro e certo diventa il cammino verso la risurrezione della vita. Il che toccherà soltanto a quanti seguono l'esempio di Gesù e in grazia di esso. Qui dobbiamo porre allora il [nostro] ultimo studio. In questa sola via la caccia è sicura e ad essa seguirà il possesso certissimo dell'immortalità (*Ven.* XXXII, 92-3; 132).

Ora, si chiede Cusano, "se il fedele sceglie di patire anche la morte eterna, per la gloria del Figlio di Dio, quale ricompensa gli sarà data se non quella della vita nella quale egli sa con verità di vivere e di rallegrarsi per sempre ed eternamente?" (*De ludo* I, 58; 887). Questa è dunque la vera dottrina cristiana, che è l'affermazione della verità del Verbo: "Ossia la volontaria offerta di una morte vergognosa e [...] la risurrezione alla vita immortale che solo Dio possiede, del cui possesso è erede Cristo e quanti credono in lui nel loro cuore e che è la carità di Dio" (*Aequal.* 48; 716).

Grande è dunque la forza della fede, che rende l'uomo cristiforme, al punto che egli abbandona le cose sensibili, si spoglia del contagio con la carne, cammina nelle vie di Dio con timore, segue le orme di Cristo con letizia e *accetta volontariamente la croce con esultanza*, cosicché nella carne è come se egli fosse spirito, *il mondo per Cristo gli è come se fosse morte, ed esser tolto al mondo, per essere con Cristo, è per lui vita* (*DI* III, 156; 228s; il cors. è mio).

Eckhart, e poi lo stesso Seuse, hanno descritto con efficacia questa 'conversione dialettica' del negativo nel *mysterium crucis* attraverso l'esempio del legno (il "duro braccio della croce",¹⁵⁷ simbolo dello scandalo della passione e morte dell'Uomo Dio) e del fuoco (l'"abisso dell'insondabile misericordia" divina, la quale accoglie in sé, rigenerandolo e trasformandolo in luce purissima, l'uomo peccatore che, pieno di fede e di speranza, si converte infine alla verità):¹⁵⁸ "Né il fuoco né il legno si placheranno, taceranno e si sentiranno soddisfatti da alcun grado di calore, d'ardore e di similitudine, finché il fuoco non generi se stesso nel legno e gli doni la sua propria natura, ovvero la sua essenza, in modo tale che il tutto sia diventato un sol fuoco, in una stessa appropriazione, senza differenza, né di meno né di più. Così dev'essere, poiché prima che si giunga a questo risultato, vi è ancora del fumo, una resistenza, un crepitio e una lotta tra fuoco e legno.

157 H. SEUSE, op. cit., p. 215; trad. it. cit., p. 101.

158 Cfr. ivi, pp. 214-5; trad. it. cit., pp. 99-100.

Ma dopo che ogni disuguaglianza è stata respinta e soppressa, allora il fuoco si placa, e tra il fuoco e il legno scende il silenzio”.¹⁵⁹

Cusano, non diversamente, definisce Cristo, in quanto *revelatio Patris*, “luce infinita senza tenebre, luce che illumina tutte le cose in modo che tutte, in questa luce, siano manifeste alla luce medesima” (ivi 146; 218s): Gesù, dunque, “è la vera luce che, in questo mondo, illumina le tenebre dell’ignoranza, così come il lume dell’astro lunare illumina le tenebre della notte, sebbene il volto delle cose rimanga per lo più oscurato in questa illuminazione”.¹⁶⁰ Questa luce purissima, quasi specchio della grazia in cui tutte le cose sono manifeste a se stesse ed a Dio nella loro primigenia purezza, è *purgatorius ignis*,¹⁶¹ ovvero il “fuoco spirituale di vita e d’intelletto che, come tutto consuma e accoglie in sé, tutto sottopone a prova e giudizio” (ibid.). Cristo, in quanto mediatore della grazia, converte a sé gli spiriti razionali, purificandoli e spogliandoli dell’alterità varia che, in forma residua, a essi è stata partecipata dalla facoltà discernente della ragione (*ratio discernens*), dall’immaginazione, dai sensi e dalla volontà corrotta dal peccato. L’eterno fuoco della grazia divina è una sorta di crogiuolo alchemico in cui si separano la luce dalle tenebre, la propensione all’alterità e la predilezione delle “ombre temporali del mondo sensibile” (*De fil.* II, 45; 43m) da parte della ragione creata ed affetta dal peccato, da un lato, dal ‘potenziale d’unificazione’ presente incoattivamente nell’intelletto (l’intuito, capace di accedere con l’aiuto della grazia a una *visio simplex mentis*, che è felicità inestinguibile per ogni spirito creato), dall’altro. Ora, questo processo di purificazione avviene in modo diverso da intelletto a intelletto, a seconda di quel grado di perfezione (espresso sempre dall’intensità della fede) da esso raggiunto. Esso, scrive Cusano, in quanto *purgatio*, purifica gli spiriti razionali che a lui si uniscono trasformandoli in fuoco, “anche se ognuno secondo il suo grado particolare” (*DI* III, 145; 219s). La fede in Cristo, infatti, “è di necessità di grado diseguale nei diversi uomini; essa è, per questo, suscettibile del più e del meno; ne consegue che nessuno può pervenire a quella fede massima della quale nessuna sia più grande, così come nessuno può pervenire alla carità massima” (ivi 157; 230s), essendo entrambe fuoco purissimo con cui nessuna fiamma esistente potrà mai identificarsi. A seconda del grado di perfezione, ci saranno quindi spiriti

159 M. ECKHART, *Das Buch der göttlicher Tröstung*, in *Die deutsche und lateinische Werke*, cit., *Die deutsche Werke*, vol. V (*Meister Eckharts Traktate*), cit., p. 482; *Il libro della consolazione divina*, in *Opere tedesche*, cit., 1982, p. 20.

160 N. CUSANO, *Sermo CCLVIII, Multifarie multisque modis* (1456), cit., p. 384A.

161 IDEM, *Sermo CXXXVI, Qui credit in me* (1453), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVIII, *Sermones* III (1452-1455), fasc. 1, cit., p. 80.

intellettuali che avendo in sé la virtù del fuoco, ed essendo mandati da Dio sulla terra “per ardere e accrescere la propria fiamma”, sono “capaci di ardere nel fuoco senza corrompersi mai, che ricevono luce e calore, trasformabili in fuoco grazie alla loro purezza”; mentre invece ve ne saranno altri, più o meno irretiti nella regione dell’alterità e del molteplice, “che per la loro impurità non sono trasformabili in luce, anche se sono capaci di ricevere calore” (ivi 147; 219s).¹⁶²

La “grazia dell’elevazione all’unione con Dio”,¹⁶³ detto altrimenti, promuove la conversione all’Uno del nostro spirito solo quand’esso si sia già rivolto, mediante la fede, alla luce della verità purissima ed eterna manifestata dallo *speculum salvationis*, Cristo stesso, al cui ‘fuoco purificatore della croce’ tutto deve essere posposto:

Nessuno conosce la verità se lo spirito di Cristo non sarà in lui [...]. Per questo motivo gli increduli, che non si rivolgono a Cristo, incapaci di afferrare il lume della sua gloria che trasforma, sono condannati alle tenebre e all’oscurità della morte, distolti dalla vita che è Cristo, la cui pienezza soltanto basta a saziare tutti nella gloria mediante l’unione con lui (ivi 149; 221s).

162 “Fai attenzione: [...] noi tutti, sia i cattivi sia i buoni, risorgeremo. Ma non tutti saremo mutati dalla gloria trasfigurante in figli d’adozione per Cristo Figlio di Dio. ‘Tutti risorgeremo’ per Cristo, ma non tutti come Cristo e com’egli si è unito a Dio, ma soltanto coloro che sono di Cristo, per la fede, la speranza e la carità”: *DI* III, 143; 181v.

163 N. CUSANO, Lettera a Rodrigo Sanchez de Arévalo (1442), in *Nicolai Cusae Cardinalis Opera*, Parisiis, apud Jodocum Badium Ascensium, 1514, vol. II, fol. 3r.; trad. it. di P. Gaia, in *Opere religiose di Nicolò Cusano*, cit., p. 598.

CAPITOLO SECONDO

LA FUNZIONE EURISTICA DEI CUSANIANI “ENIGMI SENSIBILI”

1. L'icona Dei e l'esperimento dei monaci di Tegernsee

“Se si desse un volto presente nella propria immagine, il quale venisse moltiplicato da essa secondo la distanza o la vicinanza dalla stessa immagine che lo moltiplica – non intendo distanze locali, ma gradi di allontanamento dalla verità del volto [...] –, in queste immagini diverse, moltiplicate da un solo volto, apparirebbe, in modo diverso e molteplice, quel solo volto, in maniera inintelligibile, al di sopra di ogni capacità del senso e della mente”.

(De docta ignorantia II, 3)

Cusano, nel *De visione Dei* (1453), componimento dedicato ai monaci benedettini di Tegernsee – a cui, insieme allo scritto, aveva anche recapitato un'*icona Dei*,¹ la quale, nella sua assoluta fissità, aveva il potere di seguire “come un'ombra” lo sguardo di chiunque la contemplasse e di accompagnare i mutamenti di chi cammina con una *continua, simultanea et incontracta visio*² –, descrive le intelligenze come degli “specchi vivi”, che

- 1 CUSANO, nella lettera già cit. datata 14 settembre 1453 inviata ai monaci di Tegernsee, espone succintamente l'ultimo capitolo del *De mathematicis complementis*, dedicato al concetto di Dio come *absoluta visio*. Egli, ispirandosi ad un dipinto del Santo Volto in suo possesso, che “allo stesso tempo vede tutte le cose e ciascuna di esse”, dichiara di voler far dipingere un'immagine siffatta, enigma sensibile della *infinita visio* divina, e di farla loro pervenire per facilitarne le riflessioni intorno alla possibilità di giungere alla via mistica: “Et pictorem habeo, qui faciem similem studebit depingere”: *ivi*, p. 116. La meditazione sull’“*imago simul omnia et singula videns*”, così come la riproduzione annunciata dell'icona, preludono evidentemente al *De visione Dei* (opera conosciuta anche come il *De icona*) ed al *Complementum theologicum* (1453).
- 2 M. DE CERTEAU sottolinea l'affinità di questo esperimento con la *Legenda aurea Sanctorum* (Madrid, J. Garcia, 1688), in cui un giovane segretario (*notarius*) che aveva resistito alle tentazioni del demonio grazie al segno della croce, viene ricompensato da Dio nel renderlo partecipe di un evento sovranaturale: in visita

hanno la facoltà di orientarsi liberamente verso il *Pater luminum*. Questi specchi mentali, in quanto liberi, possono collocarsi di fronte all'immagine dell'onniveggente secondo il particolare "angolo prospettico" da loro assunto: infatti, se "il nostro occhio ha bisogno di muoversi per rivolgersi all'oggetto, ciò avviene perché la nostra vista vede mediante un angolo di determinata grandezza (*per angulum quantum videt*)" (ivi VIII, 30; 293). Questa prospettiva determinata, esprimendo sempre un angolo di una certa ampiezza, è dunque il *modus intelligendi* di ciascuna mente creata, assolutamente personale e irripetibile, e tuttavia rivelativo dell'essere nella sua interezza.

Le riflessioni di Cusano partono da un esperimento concreto che egli propone ai suddetti monaci, *experimentalis praxis* di cui egli giudica non esservi una più adatta, quale *manuductio*, per accedere in *aenigmate* alla visione senza veli di Dio:³ "Tenterò nel modo più semplice e più comune di condurvi, mediante un esperimento, nella santissima tenebra (*santissima obscuritas*); quando vi sarete giunti, avvertirete la presenza d'una luce inaccessibile, e ciascuno di voi tenterà, nel modo come Dio glielo concede, di avvicinarsi sempre più ad essa e di pregustare, in un soavissimo assaggio, la cena della felicità eterna" (*De vis.*, ep. auct., 4; 261).

Questo esperimento, in primo luogo, consiste nel disporsi a semicerchio intorno all'immagine dell'onniveggente ai monaci inviata. Qui, è stato osservato, "il semicerchio dei monaci, che sono ad un tempo spettatori e attori, come nella liturgia, obbedisce al primato del centro e della circonferenza", ovvero del punto semplicissimo ed inesteso della fonte centrale d'irradiazione dell'immagine del divino (l'*icona Dei*, enigma sensibile dell'*absoluta complicatio* divina); immagine che, pur permanendo in sé stabile e immobile nella sua assoluta perfezione onnicomplicativa, si auto-esplica nel perimetro della circonferenza, partecipandosi variamente alla molteplicità varia dei punti d'osservazione su di essa assunti dai singoli monaci: in quanto enigma sensibile del divino, scrive Cusano, anche l'immagine dell'onniveggente "in se manens, varie se ostendit" (ivi XV, 53; 325). In secondo luogo, avverte Cusano, quest'esperimento richiede da parte dei monaci di spostarsi da un punto all'altro dello spazio geometrico

alla chiesa di Santa Sofia, il *magister* si accorge che l'immagine di Cristo ha gli occhi fissi sul giovane; e che se egli si muove, il Volto santo pare seguirlo con il suo sguardo immobile: *Nicolas de Cues: le secret d'un regard*, in "Traverses", n. 30-31 (marzo 1984), p. 74.

3 N. CUSANO, Lettera a C. Ayndorffer (14 settembre 1453), cit., p. 116.

istituito dal centro, muovendosi in direzioni tra loro diverse secondo i quattro punti cardinali:

Ed ora, fratello contemplatore, avvicinarti all'immagine di Dio e mettiti prima ad oriente, poi a mezzogiorno, infine ad occidente. Poiché lo sguardo dell'immagine ti guarda in modo eguale dovunque tu ti metta, e non ti abbandona dovunque tu vada, il tuo spirito speculativo ne sarà scosso e provocato, e dirai: Signore, in questa tua immagine ho l'intuizione della divina provvidenza, che avverto in una certa esperienza sensibile. Se non abbandoni me, che sono l'uomo più vile di tutti, non mancherai mai a nessuno. Ed invero sei presente in tutti e in ciascuno, come a tutti e a ciascuno è presente l'essere, senza il quale non potrebbero esistere. E tu, essere assoluto di tutte le cose, sei presente in ciascuno di tutti noi, come se tu non dovessi aver cura di nessun altro (*De vis.* IV, 13; 271).

In questo movimento di 'traslazione perimetrale', alcuni monaci s'incontreranno così con i loro confratelli che si spostano sulla semicirconferenza in direzione a loro opposta. I "fratelli contemplatori", giunti in prossimità gli uni degli altri, per uscire dal loro 'solipsismo gnoseologico', si comunicheranno la loro personale esperienza circa il comportamento dello sguardo della *figura cuncta videns*. Ora, quest'esperienza, essendo identica per tutti coloro che procedono in direzioni contrarie, li porrà in uno stato di comune stupore e di sconcerto: com'è infatti possibile, così si chiede necessariamente la *ratio* di ciascun singolo monaco, che ciò che resta immobile al centro della circonferenza possa seguire con lo sguardo i monaci che procedono in direzioni contrarie, e guardare simultaneamente sia gli uni sia gli altri, senza alcun discorso temporale e senza alcun movimento apparente dello sguardo?⁴

Prima di tutto, dunque, resterete meravigliati di come possa avvenire che il volto guardi, insieme, a tutti e a ciascuno (*omnes et singulos simul respiciat*). Chi sta ad oriente non riesce a capire, con la sua immaginazione, che lo sguardo dell'immagine possa essere rivolto anche in altra direzione, cioè al tramon-

4 CUSANO, in questa indagine sperimentale volta all'affermazione della necessità in Dio di uno sguardo non discorsivo, vale a dire intuitivo ed onnicomprensivo (*simultanea sive circularis visio*), sembra richiamarsi implicitamente alla proposizione IX del *Liber XXIV philosophorum*, secondo cui "Dio è il solo presente di tutto ciò che appartiene al tempo": "Il tutto vede intera la totalità delle parti con un solo colpo d'occhio (*uno aspectu*), mentre la parte non vede il tutto se non sotto aspetti diversi e successivi. Per questo la divinità è la totalità degli aspetti successivi; onde per cui il suo sguardo (*intuitus*) è unico e non è ordinato in successione (*non consequenter factus*)": *ivi*, cit., p. 70.

to, ossia a meridione. Se poi il fratello che si era posto ad oriente si porterà ad occidente, vedrà quello sguardo fisso su di sé ad occidente, così come prima lo era ad oriente. E poiché sa che l'immagine è fissa ed immutata, si meraviglierà del mutamento avvenuto in uno sguardo che è immutabile (*admirabitur mutationem immutabilis visus*) (ivi, praef., 5-6; 263).

Questa "liturgia matematica", fondata nello spazio a semicerchio istituito dal centro rappresentato dall'*icona Dei*, osserva M. De Certeau, sostituisce, ai fini di una considerazione eminentemente metafisico-teologica, la liturgia tradizionale "con una disposizione geometrica, e soprattutto sostituisce l'altare e la bibbia con un dipinto".⁵ Ora, la descrizione di questo spazio geometrico – in cui ogni monaco fa innanzitutto la propria personale esperienza dello sguardo dell'immagine dell'onniveggente, per poi incontrarsi con ciascun altro monaco e mettere in atto, per così dire, una vera e propria *Auseinandersetzung* tra il proprio punto di vista e quello altrui –, è difatti per Cusano uno schema simbolico atto a mettere in luce i modi della partecipazione dello stesso splendore dell'unica *forma essendi*: quella forma semplicissima e infinita che, nell'alterità varia del molteplice, non può essere accolta che variamente (come attestano i diversi punti di vista dei monaci situati idealmente sulla semicirconferenza), la sua inesauribile autoprofusione variando "secondo la varietà delle contrazioni" che sono proprie della creatura (*ex varietate contractionis*). Ora, questi modi, proprio perché ciascuno di essi è "altro rispetto ad ogni altro" – e, difatti, la vista di ciascun monaco, a causa del suo potere visivo contratto, "mentre guarda ad una cosa, non può guardare ad un'altra, o, in modo assoluto, a tutte le cose" (ivi I, 10-1; 267) –, costituiscono nel loro insieme un solo organismo unitario in cui operano simultaneamente 'identità e differenza', organismo che ha la propria condizione di possibilità nell'unità assoluta del principio creativo e onniveggente che in essi originariamente s'irradia e profonde.⁶ Il rapporto bipolare tra l'*icona Dei* e i diversi monaci contem-

5 M. DE CERTEAU, op. cit., p. 78.

6 DIONIGI AREOPAGITA non ha avuto bisogno di sostituire alla vera liturgia religiosa una simile liturgia matematica. Nell'*Ecclesiastica hierarchia* (III, 3), l'esempio del rito dell'incensazione, per cui "il vescovo procede con il profumo dell'incenso dal divino altare fino alle parti estreme del tempio, e [...] di nuovo vi ritorna per compiere la cerimonia", gli è stato sufficiente per descrivere i diversi gradi di partecipazione dell'essere all'unità in se stessa impartecipabile ed inattingibile (e lo schema soggiacente a questa cerimonia, interpretata neoplatonicamente da Dionigi, potrebbe esser stato il modello su cui Cusano ha esemplato l'esperimento dell'*icona Dei*): "La Beatitudine tearchica, se anche avanza con la divina bontà verso la comunione di coloro che partecipano alle sue cose sacre, non esce dal suo

plantì, afferma Beierwaltes, “in modo particolarmente efficace, rende [così] possibile chiarire come il vedere creativo di Dio ‘colga’ e ponga, in uno stesso atto di costituzione, ad un tempo tutto insieme, come totalità, e ogni singolo come esistente individualmente (*individuell-Seiendes*), essendo da quest’atto, in quanto fondamento che dona l’esistenza, presentificato e ‘conservato’ nell’essere”.⁷

Quella vista, che è sciolta da ogni contrazione, abbraccia insieme ed in una sola volta tutti i modi del vedere e ciascuno singolarmente, come la loro misura adeguatissima e il loro esemplare verissimo. La vista contratta non può stare senza la vista assoluta. E questa abbraccia in sé tutti i modi del vedere (*omnes videndi modos*), li abbraccia tutti tanto ciascuno singolarmente, e pur rimane del tutto sciolta da ogni loro varietà. Tutti i modi contratti del vedere stanno nella vista assoluta (*in absoluto visu*) in maniera incontratta. Ogni contrazione, infatti, sta nell’assoluto, poiché la visione assoluta è contrazione delle contrazioni (*contractio contractionum*). Essa è contrazione incontraibile (*incontrahibilis contractio*). Tale contrazione semplicissima coincide dunque con l’assoluto. Perciò la visione assoluta sta in ogni vista (*in omni visu est*), poiché ogni visione contratta esiste in virtù di essa e senza di essa non può esistere affatto (ivi I, 11; 267-9).

Di fatto, lo spazio d’esperienza visiva reso possibile dall’*imago cuncta videns*, dal punto di vista della *ratio* ‘frazionato logicamente’ e aperto alla molteplice differenziazione di tutti i punti di vista di volta in volta possibili nell’orizzonte del proprio campo visivo (da essa attraversato in vario modo e secondo molteplici ‘diretrici’, conformemente alla discorsività del suo potere conoscitivo limitato e contratto), in ultimo, così scrive K. Flasch, dà origine al “gioco degli opposti (*das Spiel der Gegensätze*), che riconduce a unità i punti fissi posti dalla ragione a partire da cui rapportarsi all’og-

stato e dalla sua sede immobile, conforme alla sua natura, e a tutti coloro che si uniformano a Dio risplende proporzionalmente, rimanendo in se stessa veramente, senza allontanarsi affatto dalla sua propria identità. Così pure il divino sacramento della riunione, benché abbia un suo principio divino e semplice nonché raccolto in sé, si moltiplica per amore verso gli uomini e procede sin alla sacra varietà dei simboli divini, ma uniformemente da questi simboli divini ritorna di nuovo alla propria unità e unifica quelli che in modo sacro vengono condotti ad esso. Nella stessa maniera conforme a Dio, il divino vescovo, se rivolge con la bontà la scienza divina della sua gerarchia verso i sudditi, usando le moltitudini dei sacri simboli occulti, di nuovo poi, trovandosi libero e sciolto da ogni realtà inferiore, ritorna al proprio principio senza alcuna perdita [...]”: in PG, vol. III, col. 430A; trad. it. cit., pp. 176-7.

7 W. BEIERWALTES, *Visio facialis - Sehen ins Angesicht*, cit., pp. 99-100.

getto [della visione]: questo era lo stupore che Cusano, metodicamente, cercava di suscitare [...]. In tal modo, la ragione, al cospetto di quell'unità assoluta che non ammette differenze temporali e punti di vista diversi, fallisce. Essa giunge qui alle soglie dell'intelletto: il pensiero, che fino ad allora, in quanto *ratio*, nella percezione visiva si era preoccupato di stabilire punti fissi all'interno della relazione tra soggetto e oggetto della visione, ora scopre che in se stesso, ad esempio, la coppia di opposti della filosofia greca costituita da *stasis* e *kinesis* giunge alla propria conciliazione [...]. Il pensiero, allora, fa in se medesimo esperienza della coincidenza dei contraddittori, e con ciò si comprende, in quanto intelletto, come il fondamento della ragione e della struttura razionale del mondo sensibile".⁸

L'esperimento cusano, dunque, conduce in ultimo a un risultato filosofico che diviene in una certa misura pensabile soltanto ammettendo la *coincidentia oppositorum*: un'unità intellettiva che a sua volta postula, come emerge esplicitamente dal testo più sotto riportato, un concomitante *atto di fede*, in cui è necessario 'credere' a ciò che per la ragione è un vero e proprio *absurdum* e una contraddizione in termini.⁹ Il pensiero del singolo monaco, difatti, progredendo nelle sue riflessioni oltre ogni concetto razionale, scopre in ultimo che soltanto con la fede ciò che è in se stesso impensabile e tenebra per la ragione, ed è dunque per essa occasione di sbalordimento e di stupore,

8 K. FLASCH, *Nicolaus von Cues, vom Sehen Gottes*, in "Micrologus" (1997), n. 5, cit., p.115. La visione assoluta di Dio, continua Flasch, in quanto unità di tutte le possibili apprensioni particolari dell'*icona Dei*, è *oppositio oppositionis, contractio contractionis*, capace di assorbire in sé tutte le umane prospettazioni (sempre quantitative e succedentesi temporalmente) della verità unica ed inalterabile: essa, allora, in quanto coincidenza non soltanto di proprietà contrarie, bensì anche di determinazioni razionali assolutamente contraddittorie, "è il fondamento degli opposti che si sottrae ad ogni opposizione; questa visione, inoltre, in quanto causa e fondamento [della realtà contratta], è *anche* opposizione, così com'è anche contrazione, senza peraltro soccombere ad esse [...]: questo è il punto veramente antiaristotelico ed antiscolastico dell'intera analisi" di Cusano, che si presenta come "una riproposizione della teologia mistica di Dionigi Areopagita; di una teologia, dunque, che prova a pensare Dio *minus velate* che *revelate*. Questa teologia, a ben vedere, sarebbe stata sempre disponibile, se non fosse stata fraintesa a causa del predominio invalso presso i commentatori delle distinzioni razionali a discapito della comprensione intellettiva – il che vale, in particolar modo, per Alberto e Tommaso": *ivi*, p. 116.

9 Anche a questo proposito, come ha rilevato R. HAUBST, Cusano tradisce una tendenza apologetica insita nel suo pensiero: "Egli, sforzandosi di scardinare le categorie della *ratio* al fine di disporre l'intelletto a favore di un progresso nella penetrazione conoscitiva dei misteri divini, si pone al servizio della fede": *Das Bild des Einen und des Dreieinen Gott in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Treviri, Paulinus Verlag, 1952, p. 253.

si può trasformare in vera possibilità conoscitiva e acquisto di luce per l'intelletto, convertendo così l'*intellectualis confusio* in salda e stabile certezza, e lo sconcerto iniziale in possibile affermazione di verità. Il monaco che si muove in una determinata direzione, a ben vedere, non può comprendere razionalmente come "lo sguardo dell'immagine si muova anche accompagnando un'altra persona, che cammini con un movimento contrario al proprio", senza che il *visus* dell'onniveggente abbandoni, fosse anche solo per un istante, alcuno dei monaci contemplanti; egli, inoltre, si domanderà "in che modo quell'immagine si muova pur restando immobile" (*quomodo immobiliter moveatur*) (ivi praef., 6; 265). Quando incontrerà il monaco procedente in direzione a lui opposta, dunque,

gli chiederà se lo sguardo dell'immagine stia continuamente accompagnandolo; e se si sentirà dire che lo sguardo sta muovendosi parimenti in direzione opposta, *dovrà credergli*; e, se non gli prestasse fede, non riuscirebbe a capire come ciò sia possibile (*et nisi crederet, non caperet hoc possibile*). Così, solo perché glielo rivela chi glielo dice, egli saprà che lo sguardo del volto non abbandona tutti coloro che camminano, anche se in direzioni opposte. Avrà, dunque, la prova che il volto immobile si muove simultaneamente tanto nella direzione orientale che in quella occidentale, tanto nella direzione settentrionale che in quella meridionale, tanto in direzione di un luogo quanto in direzione di tutti i luoghi insieme, e che esso guarda sia a un movimento che a tutti i movimenti insieme (*ibid.*; il cors. è mio).

Ora, mentre il volto dipinto dell'*icona Dei* pare seguire come un'ombra lo sguardo di chiunque la osservi – sia che egli sia in moto da oriente a occidente, sia che cammini in direzione opposta, sia che rimanga immobile nel suo originario punto di osservazione: "Se mi muovo pare che il suo sguardo si muova perché non mi abbandona; se, finché io mi muovo, un altro che guardi il volto è immobile, lo sguardo del volto non abbandona neppure lui, ma sta immobile con lui" (ivi IX, 34; 297); mentre dunque Dio pare vedere simultaneamente, con il suo "sguardo vero ed incontratto" (*verus incontractus visus*), *omnia et singula* (ivi I, 10; 267), facendo coincidere in sé quiete e movimento, un movimento determinato con quello che procede in direzione a esso opposto; ben diversamente lo sguardo umano, che è contratto dall'organo visivo corporeo ed è dunque collocato in un punto determinato dello spazio, sembra afferrare il volto divino (la *facies facierum*, che è quella forza o principio "ex quo omnes facies id sunt quod sunt") (*De vis.* VII, 22) in una maniera individuale e singolarissima, che dipende strettamente dall'angolo visivo dello sguardo (*angulus oculi*): "La nostra vista in uno di noi è più acuta che in un altro, e uno discerne appena le cose vicine, mentre un altro discerne cose più distanti, e c'è chi coglie

l'oggetto con lentezza, chi con più rapidità" (*ibid.*). In tal senso, ciò che io vedo di quel volto è altra cosa da quello che un altro è in grado di scorgervi: non un altro volto – nel mondo intellettuale, afferma infatti Cusano, "non vi è che un solo oggetto dell'intelletto" (*De fil.* II, 43; 41m) –, bensì ogni singolo sguardo coglie quello stesso identico volto divino "secondo quel modo" ad esso proprio (ivi 45; 106s).¹⁰

Non c'è dunque simmetria e reciprocità tra lo sguardo umano e quello divino:¹¹ io vedo l'icona soltanto in quel determinato modo che dipende dal punto di osservazione che mi sono liberamente scelto, mentre l'onniveggente, il cui occhio è essenzialmente ubiquo (*cuncta videns*), è come se seguisse *dall'interno* il movimento di ogni creatura, penetrando con il suo *sguardo essenziante* nelle viscere dell'intera realtà: "Se la tua essenza penetra tutte le cose, le penetra anche la tua vista, che è la tua stessa essenza.

10 In tal senso, come è stato osservato, "l'essere singolare manifesta, nel momento stesso in cui esso primariamente si rapporta a se stesso, il carattere peculiare dello sguardo divino: Dio lascia credere a ciò che è osservato che esso soltanto sia guardato, e che tutto il resto sia finalizzato precisamente a quell'individuo che si vede osservato in modo quasi esclusivo. Egocentrismo, egotismo, strumentalizzazione delle altre creature a favore di quella singolarità appaiono a tal proposito non soltanto come *de facto* inevitabili, bensì come una conseguenza dello stesso sguardo divino, il quale vede produttivamente il singolo, volendolo ed amandolo proprio in quanto questo essere singolare. In effetti la visione divina è identica all'amore: *videre tuum est amare*": K. FLASCH, *Nicolaus Cusanus, vom Sehen Gottes*, cit., p. 111. Tutto lo sforzo di Cusano, d'altra parte, nel *De visione Dei*, consiste nel superare proprio questo stato di autoreferenzialità di cui vive la singola mente creata: la sproporzione fra sguardo della creatura e l'*absolutus visus* divino, in effetti, spinge il singolo monaco a cercare il completamento del proprio sapere nell'esperienza visiva dei propri confratelli: *cognoscere*, secondo Cusano, equivale a *colligere*, raccogliere i vari punti di vista, o prospettazioni angolari e quantitative della verità, al fine di una visione sferica e onnilaterale (*synópsis*) del vero: "Non è soltanto uno solo a guardare, bensì una molteplicità [di soggetti]. Essi si scambiano reciprocamente la loro esperienza visiva, credono alle loro rispettive percezioni. L'univoca determinazione dello spazio del singolo vedente, il suo essere stabilmente ancorata ad un punto dello spazio si dischiude a favore dell'apertura di un orizzonte della visione (*Sehzone*); al posto di un singolo punto di vista se ne hanno molti. Si tratta di un'esperienza collettiva, la quale non potrebbe aver luogo senza l'ascoltare, il parlare ed il credere all'altro": ivi, p. 115.

11 Nel *De visione Dei* l'esperienza dell'immagine dell'onniveggente, afferma W. BEIERWALTES, "rende consapevoli del fatto che il nostro vedere (Dio nell'immagine) è allo stesso tempo un esser-visti da lui (da colui cioè che guarda dall'immagine); nel senso però che il nostro esser-visti dallo sguardo divino – inteso quale sguardo di Dio stesso in quanto attivo, orientato su di noi, e che dunque ci guarda – possiede [rispetto al *visus* contratto umano] una *priorità ontologica*": *Visio facialis - Sehen ins Angesicht*, cit., pp. 96-7.

Come nulla di tutto ciò che è può sfuggire al proprio essere, così nulla sfugge alla tua essenza, che dà l'essere all'essenza di ogni cosa, e quindi neppure sfugge alla tua vista" (*De vis.* IX, 34; 297). Sicché lo sguardo di Dio – il quale "rimane se stesso, ma ad un tempo appare di volta in volta altro e mutevole; in se stesso è l'unità paradossale di immutabilità e mutamento, di movimento e stato di calma come movimento permanente o permanenza mossa" –, "si confina, per così dire, nel vedere dei singoli osservatori, i quali, proprio in questa *contractio*, sono in grado di vedere" secondo quella determinata prospettiva 'angolare' a essi propria.¹²

Tu sei dunque sempre con me, Signore. Non mi abbandoni, Signore; mi custodisci in ogni luogo e hai di me una cura diligentissima. Il tuo essere, Signore, non abbandona l'essere mio. Infatti intanto io sono, in quanto tu sei con me (*intantum enim sum, inquantum tu mecum es*). Il tuo vedere è il tuo essere, e perciò io sono perché tu mi guardi. E se distogliessi da me il tuo volto, io non potrei sussistere affatto (ivi IV, 14; 271-3).

2. Il gioco degli sguardi e degli specchi: l'"angolatura dello sguardo" umano e la "visione sferica" divina

"FRANCISCUS: [...] Est enim, ut nosti, opinionum ingens varietas libertasque iudicandi. – AUGUSTINUS: In rebus contrariis opinio diversa; veritas autem una atque eadem semper est".

(F. PETRARCA, *Secretum* III)

Nel *De filiatione Dei* (1445), in cui la metafora catottrica (già dionisiana) della luce e degli specchi sembra aver offerto lo spunto alla successiva tematizzazione della *Dei icona*,¹³ secondo Cusano ci si può rappresentare che la più alta maniera di risplendere del principio si trovi nel suo Verbo, l'immagine consustanziale del Padre. Si tratta di quell'*altissima resplendentia* nella quale "appare Dio stesso, ed essa è come lo specchio della verità senza mac-

12 IDEM, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, cit., p. 177.

13 Il fine della gerarchia divina, scrive DIONIGI, "è l'assimilazione e l'unione a Dio per quanto è possibile: ha Dio come guida di ogni sacra scienza e operazione e, guardando indeclinabilmente verso la sua divinissima bellezza e per quanto possibile uniformandosi a lei, rende anche i propri seguaci immagini divine e *specchi* chiarissimi e *immacolati* adatti a ricevere il raggio della prima luce e tearchico, ed essi poi, santamente riempiti della luce data, sono capaci d'infondere abbondantemente lo splendore nelle cose che seguono secondo le leggi tearchiche": *Caelestis hierarchia* III, 2; in PG, vol. III, col. 148B; trad. it. cit., p. 90.

chia, sommamente retto, senza fine e perfetto, mentre tutte le creature sono come specchi più contratti e curvi in maniera differente” (*De fil.* III 48; 45-6m). Questi specchi, allo stesso modo dei monaci contemplanti nell’esperienza dell’*icona Dei*, mantengono una disposizione circolare intorno al Verbo centrale, quasi *icona vivente* e *consustanziale* del Padre, istituendo in tal modo uno spazio geometrico (in cui sono possibili i diversi modi di *participatio veri esse*) (*De gen.* 194) del tutto simile a quello irradiantesi dal centro immobile rappresentato dall’immagine dell’onnivegente:

Dico che in tutti codesti specchi, variamente riflessa, si rispecchia un’unica chiarezza e che nello specchio primo, sommamente retto e chiaro, risplendono tutti gli altri specchi, così come sono, quale si può vedere negli specchi materiali, che siano posti in circolo e rivolti gli uni verso gli altri. In tutti gli altri specchi contratti e curvi tutte le cose appaiono non come sono in se stesse, ma secondo le condizioni dello specchio che le accoglie (*secundum recipientis speculi condicionem*), cioè con una diminuzione di grandezza, dovuta al difetto di retitudine dello specchio ricevente (*De fil.* III, 49; 111s).

In Cusano, se si esplicitano queste tematiche, si può scorgere in esse il fondamento teologico di una teoria della conoscenza che, se non a rischio di proporre una terminologia troppo attualizzante, potrebbe essere definita come ‘essenzialmente ermeneutica’. Questa dottrina può anche definirsi ‘una teologia delle rappresentazioni filosofiche di Dio’, “tutte più o meno insufficienti a cogliere la Verità di fede, assoluta, divina”; suo fondamento non è la ragione o l’essere, bensì “la fede rivelata nella scrittura, che è ricerca aperta di tutte le possibili interpretazioni teologiche. Fede inesauribile che frantuma l’identità delle interpretazioni, a causa del mistero che ne rimane al fondo, che è l’*Idem*”,¹⁴ la perfetta autoidentità dell’Uno in se stesso inconoscibile e assolutamente ineffabile, il cui nome – scrive Cusano – “rimane innominabile, inesprimibile e pienamente inconoscibile a tutte le creature. Benché sia nominato dalle diverse parole umane, dalle diverse lingue delle diverse nazioni, il suo nome è unico, sommo, infinito, ineffabile e sconosciuto”.¹⁵

Quest’esperienza ‘teologico-ermeneutica’, come ha osservato Santinello, scaturisce dalla centralità assunta nel pensiero cusano dal “espe-

14 G. FEDERICI VESCOVINI, *La “dotta ignoranza” di Cusano e San Bonaventura*, cit., p. 52.

15 N. CUSANO, *Sermo I, In principio erat Verbum* (1430), cit., p. 4B.

rienza estetica del vedere",¹⁶ e non è che l'ennesima formulazione della *scientia doctae ignorantiae*, a sua volta strettamente connessa con il motivo di ascendenza neoplatonica del carattere inesauribile dell'auto-profusione o partecipazione di sé da parte del principio trascendente: Dio stesso, la cui *ars* produttiva e rivelativa non potrà difatti mai venir meno ("ars divina est inevaluabilis"),¹⁷ e il cui carattere d'inesausta intelligibilità è tale "da non poter mai essere inteso appieno" (*De vis.* XVI, 58; 330). Come, si chiede infatti Cusano, "una virtù che è infinita potrebbe apparire altrimenti che nella varietà?" (*De dato* IV, 80; 149); la varietà delle cose, in altri termini, "che sono identiche a se stesse ed altre rispetto alle altre, manifesta come inattingibile l'inattingibile identico, poiché in esse tanto più risplende l'identico, quanto più la sua inattingibilità si esplica in una varietà d'immagini" (*De gen.* I, 109-10; 171).

Il bene, identico all'essere e al bello ("Bonum et nobile atque pretiosum est esse"), afferma Cusano, essendo "lontano da ogni invidia" (*DI* II, 65; 131s), "est sui ipsius diffusivum",¹⁸ anche se questa *diffusio* dell'entità nelle forme non è da intendersi in un senso degradante (*absque immersione*).¹⁹ Dio, infatti, essendo buono di per se stesso e non per dono accidentale, si potrebbe dire con Bonaventura, "non impoverisce comunicando la sua bontà, né si arricchisce con l'aggiunta della bontà altrui":²⁰ secondo Cusa-

16 G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, cit., p. 184. Tesi portante dell'opera è che "un'ispirazione estetica costituisce uno dei nuclei inconsci della metafisica di Cusano", sì che "la sua metafisica si presta poi a chiarire e fondare razionalmente ciò che l'intuizione estetica ha suggerito, chiarendo, nello stesso tempo, l'estetica intuitiva in una estetica riflessa": ivi, p. 229. È nei lavori più tardi che Santinello insisterà sul concetto cusaniano di "prospettiva", evidenziando in modo particolare le valenze ermeneutiche della *visio* umana quale metafora della conoscenza intellettuale, fino a spingersi a parlare di un prospettivismo e di un "immaginario del Cusano": cfr. *Introduzione agli Scritti Filosofici di Nicola Cusano*, cit., vol. I, pp. 1-47; si veda in particolare p. 20.

17 N. CUSANO, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., 349A.

18 IDEM, Sermo CCXL, *Tota pulchra est, amica mea* (1456), edizione critica ed introduzione a cura di G. Santinello, Padova, Società Cooperativa Tipografica, 1958, p. 37; cfr. anche *De dato*, II, 72; 138, secondo cui "optimum est sui ipsius diffusivum", e "communicat [...] se indiminate". L'affermazione di Cusano, con ogni probabilità, deriva dal dionisiano "Bonum dicitur diffusivum sui": *De divinis nominibus* IV, 1; in PG, vol. III, col. 693B; trad. it. cit., p. 293.

19 N. CUSANO, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., 339B, trad. it. cit., p. 682.

20 SAN BONAVENTURA, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, II 3; in *S. Bonaventurae Opera omnia*, cit., vol. VIII, 1998, pag. 52A; trad. it. di A. Calufetti, in *Soliloquio dell'anima, L'albero della vita, Le cinque feste di Gesù bambino*, Vicenza, Lief, 1988, p. 126.

no, quindi, “qui crederet Deum non posse se summe communicare, negaret in eo potentiam; qui hoc crederet, sed diceret hoc nolle, clementiam negaret; qui posse et velle fateretur et diceret eum ignorare, sapientiam negaret”;²¹ come ha sostenuto Dionigi, ricorda quindi Cusano, “è proprio del Bene *effluere*”, dove per *fluxus* deve intendersi la gratuita autoprofusione della divina bontà:²² “Il Padre è fonte di ogni bontà, da cui scaturisce il Figlio, e per liberalità e benignità da entrambi viene emanato lo Spirito Santo”.²³

Poiché Dio è potentissimo, sapientissimo e ottimo, può, sa e vuole comunicare se stesso sommamente. Questo, poi, significa donare la pienezza della propria maestà a ciò che è altro da lui. Per tale motivo, Dio Padre genera dall’eternità il Figlio nella sua coeguaglianza, a cui comunica l’essenza della sua divinità.²⁴

Il Bene, tuttavia, pur essendo esso tutto in ogni cosa – permanendo peraltro in sé come l’infinito in atto impartecipabile e trascendente, assolutamente incomparabile in potenza e perfezione a ogni ente creato, “non essendovi alcuna proporzione tra il finito e l’infinito” (*De pace* I, 7; 622) –, non si risolve in nessuna cosa di fatto esistente (Dio, quale assoluto non-altro, è “in omnibus omnia [...] et nihil in nihilo”) (*Non al.* prop.VII, 62; 852):²⁵ come scrive Bonaventura, Dio, l’essere purissimo e assoluto, “poiché è perfettissimo e immenso, proprio per questo è in tutte le cose senza esservi incluso; trascende tutte le cose senza esservi escluso; è al di sopra di tutte le cose senza esserne separato; è in tutte le cose senza esserne soggiogato”.²⁶ Per Cusano, non diversamente, “l’Uno, benché resti inattinabile, è quello stesso Uno che si coglie in tutto ciò che riusciamo ad attingere”; ovvero, contemporaneamente, “l’Uno inattinabile e ciò che si coglie in tutte le cose” (*De fil.* III, 53; 50m), pur senza mescolarsi e dividersi in alcun modo (*absque immixtione et partitione sui*) (ivi IV, 56; 52m): “È come se qualcuno dicesse che la monade non è numerabile, che tuttavia

21 N. CUSANO, Sermo IV, *Fides autem catholica* (1430), cit., p. 68B.

22 IDEM, Sermo I, *In principio erat Verbum* (1430), cit., p. 12A.

23 IDEM, Sermo IV, *Fides autem catholica* (1430), cit., p. 68B.

24 Ivi, pp. 71B-72A.

25 Come afferma ancora DIONIGI, l’essenza divina “procede verso tutte le cose (*ad omnia procedit*) e si comunica a tutte secondo la misura che a ciascuno conviene e superirriga ogni cosa con l’abbondanza di una pacifica fecondità e rimane, a causa dell’eccellenza dell’unione, tutta intera unita a se stessa secondo ciò che essa è”: *De divinis nominibus* XI, 2; in PG, vol. III, col. 951A; trad. it., p. 381.

26 *Itinerarium mentis in Deum*, cit., c.V, 8, col. 310A; trad. it. cit., p. 128.

essa è ogni numero, e che, in ogni numero, è numerata la stessa monade non numerabile" (ivi 53; 50m).

L'essere divino, quale fondamento assoluto della realtà,

è in tutto ciò che esiste, è in ciascuno degli esseri esistenti senza tuttavia essere contratto a questo o a quello, cosicché tutto ciò che esiste possa, per suo tramite, essere ciò che è. Se infatti l'essere stesso fosse nel cielo in maniera contratta – se, cioè, fosse nel cielo in quanto cielo –, non sarebbe [anche] in terra; e come potrebbe allora esistere la terra, priva dell'essere? Così, dunque, l'essere è in tutti gli esseri e in nessuno: in tutti in quanto sono, e in nessuno in maniera contratta, ovvero in quanto è quel determinato essere.²⁷

La metafora catottrica dello specchio è a questo proposito ancora una volta chiarificatrice: "Un volto, che appare variamente in specchi diversi e mondi (*in diversis politis speculi varie apprens*), in nessuno di essi, per quanto levigato, si specchia, s'incorpora o s'immateria in maniera tale che dal volto e dallo specchio insieme risulti una sola cosa composta di entrambi, di cui la forma sia il volto e la materia lo specchio" (*Comp.* VIII, 26; 343). Secondo un'altra similitudine cusaniana, Dio, per la sua fecondità infinita, può essere paragonato a un "cibo inesauribile di perfezione" (*cibus perficientis numquam corruttibilis*), con il quale il nostro intelletto sa di potersi nutrire in modo immortale e perpetuo, così da "poter progredire costantemente in sapienza e poter crescere e migliorare" all'infinito (*Ven.* XII, 33; 65). Ora, "chi trova che il suo tesoro è infinito, non numerabile, incomprendibile e inesauribile, gode di più di chi lo trova finito, numerabile, comprendibile"; difatti, conformemente al principio della *docta ignorantia*, anche Leone Magno ritiene che "nessuno si avvicina di più alla conoscenza della verità di colui che comprende che, anche se fa molti progressi, nelle cose divine ciò che egli cerca lo sopravanza sempre" (ivi 33-4; 65),²⁸ ed è dunque passibile di essere meglio compreso in un'ulteriore elaborazione e approfondimento della propria dottrina.

L'inflessione ermeneutica della gnoseologia cusaniana, a ben vedere, trova il proprio fondamento da un canto nel concetto di *intellectualis modus*, che dà origine a una dottrina della partecipazione ontologica incentrata negli 'angoli quantitativi di prospettazione dell'essere'; e, dall'altro, nell'integrazione, necessaria per costruire una vera scienza, di queste varie prospettive quantitative

27 N. CUSANO, Sermo CCXVI, *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?* (1456), cit., p. 19A; trad. it. cit., p. 84.

28 Cfr. LEONE MAGNO, Sermo XXIX, *In nativitate domini* IX; in PL, vol. LIV, col. 226C.

e congetturali o ‘assimilazioni personalmente orientate della verità’: gradi di partecipazione all’unico vero che sono intesi da Cusano come gli stessi doni dello Spirito Santo; o, per meglio dire, come l’unico e infinito dono dello “Spirito partecipatore divino”, in quanto accolto variamente nell’alterità varia delle menti create, a seconda del grado di perfezione intellettuale da esse raggiunto:

Notiamo, Signore, che il tuo spirito, semplice ed infinito nella virtù, viene accolto in maniere molteplici (*capi multipliciter*). In un uomo viene accolto in una certa maniera, e qui diviene spirito profetico; in un altro in altra maniera, ove produce un saggio interprete; in un altro ancora insegna la scienza; e così variamente avviene in altri. Vari sono infatti i doni dello spirito di Dio; e sono le perfezioni degli spiriti intellettuali, come il calore del sole, nella varietà degli alberi, porta a maturazione una varietà di frutti (*De vis.* XXV, 115-6; 375).²⁹

Come afferma Vansteenberghe, la consapevolezza dell’*irrémediable ignorance* che risulta dal non poter conoscere adeguatamente e una volta per tutte l’infinito attuale divino – e, difatti, “si potrebbero moltiplicare all’infinito le espressioni, senza poter mai riuscire ad esprimere l’inesprimibile”³⁰ –, è precisamente il motivo che impedisce alla ragione di tenersi saldamente ancorata a una data dottrina a discapito di tutte le altre, siano esse passate presenti o future: “L’apprendimento del vero, infatti, è suscettibile di aumento in maniera inesauribile” (*Coni.* 4; 246s). Quest’impotenza e provvisorietà costitutive di ogni umana formulazione del vero devono indirizzare il filosofo a una forma di sincretismo filosofico, il quale, contro ogni relativismo e indifferentismo, nella varietà delle espressioni congetturali ha comunque e sempre di mira l’unicità della verità ineffabile: come scrive ancora Vansteenberghe, “nessun sistema filosofico è quello vero: ognuno di essi *possiede* un certo grado di verità. La loro differenza deriva dal fatto che il loro punto di partenza esprime un modo particolare di affrontare lo stesso insolubile problema. Tutti tendono al medesimo fine, sebbene per vie diverse; ma nessuno potrà mai raggiungerlo. Tutte le filosofie sono ‘congetture’, e nessuna di esse è la ‘verità’”.³¹

Ogni cognizione congetturale, afferma Cusano, è “una partecipazione dell’unità nell’alterità”, una contrazione dell’unica verità nell’ambito della molteplicità varia degli intelletti creati; una verità che ciascuno di essi accoglie nella misura in cui essa si conforma a quella capacità ricettiva dello spirito fi-

29 La fonte di questa dottrina, nonostante le forti assonanze con Proclo, è senza dubbio da ravvisarsi in I *Cor.* 12, 4-12.

30 E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 296.

31 Ivi, p. 444.

nito, che varia da creatura a creatura, da mente contratta a mente contratta, così come l'unica immagine di un re ignoto, "che tutto vede e contiene", può esser riflessa diversamente da specchi diversi, o raffigurata diversamente nelle varie raffigurazioni pittoriche che vorrebbero fedelmente ritrarlo. Così si rivolge Cusano al cardinale Giuliano Cesarini, a cui è dedicato il *De coniecturis*:

Vedi, ora, che le affermazioni positive dei dotti non sono che congetture. Quando tu, padre, guardi con i tuoi bellissimi occhi il volto del sommo pontefice, papa Eugenio IV, ne dai una descrizione che ritieni esatta per l'occhio. Quando poi ti volgi alla radice da cui deriva la distinzione del senso, cioè alla ragione, comprendi che il senso della vista partecipa della forza distintiva [della ragione] nell'alterità contratta nell'organo. Così intuisci l'errore che ti allontana dalla precisione della verità, perché non vedi questo volto così com'è, bensì lo vedi nell'alterità secondo l'angolo del tuo occhio, differente da quello di tutti gli altri occhi degli esseri viventi. La congettura è, dunque, un'asserzione positiva che partecipa, nell'alterità, della verità così com'è (*Coni.* I, 58; 280-1s).

Ora, la dotta ignoranza, da un lato richiamando l'attenzione sul limite intrinseco a ciascuna apprensione congetturale della verità, e dall'altro riconoscendo in ogni dottrina positiva una particolare prospettiva interpretativa che è rivelativa di 'un modo' soltanto del parteciparsi dell'assoluto stesso (*epiphanéia, divina apparitio*), "unisce in sé tutti i modi con cui si può accedere alla verità" (*ApDI* 13; 223). Essa, cioè, in quanto richiamo all' 'autodelimitazione critica' delle pretese conoscitive di ogni singola apprensione umana del vero, relativizza la portata di ogni prospettiva mentale orientata alla verità ineffabile, evitando così di rendere assoluto un determinato modo, certamente possibile fra infiniti altri, di 'assimilazione congetturale' dell'unico vero. Si tratta di una 'relativizzazione metodica e procedurale' che significa, allo stesso tempo, e rifiuto di questa prospettiva, in quanto essa pretenda di porsi come formulazione definitiva ed esauriente del vero; e conservazione della stessa (in un sistema più ampio e sincretistico della verità) in quanto 'questo' singolare *modus theophanicus* appreso da un determinato intelletto (sempre accanto ad altri possibili), o in quanto 'questa' (e 'non-altra') peculiare e irriducibile modalità di apparizione dell'assoluto stesso nell'alterità variamente differenziata degli spiriti creati. Sulla base della dotta ignoranza, afferma Volkmann-Schluck, la ricerca filosofica assume dunque per Cusano i tratti di una 'ricerca indefinita', passando così il carattere dell'infinità "dall'oggetto della conoscenza alla funzione della conoscenza" (Cassirer):³² "Pensata a partire dalla *docta ignorantia*, la ve-

32 E. CASSIRER, *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, cit., p. 47.

rità viene incontro all'uomo come ciò che sfugge nel suo sfuggire. Egli corrisponde perciò alla verità andandole dietro illimitatamente. Inseguendo di continuo la verità che sfugge, lo spirito umano supera incessantemente di già anche questa disuguaglianza nei suoi confronti. Egli possiede il suo essere conforme alla verità nell'infinito 'essere-in-cammino' verso di essa. E, in questo illimitato inseguire la verità che lo spinge già sempre al di là di tutte le disuguaglianze, lo spirito umano è l'apparire, il fenomenizzarsi dell'unità infinita nel mondo. Il movimento del seguire senza limiti la verità è esso stesso la verità che appare nel suo apparire mondano".³³

Questa dottrina, incentrata nella dialettica platonica Uno-Molti, unicità del vero-molteplicità varia delle sue formulazioni, costituisce il presupposto speculativo soggiacente al *De pace fidei* (1453), in cui Cusano affronta il problema di un possibile accordo delle varie religioni storiche che – “per causa Tua [Dio], l'unico che gli uomini venerano in ogni cosa che sembrano adorare” (ivi I, 6; 622) – si contendono il primato: di fatto, scrive Cusano nello scritto sull'*icona Dei*, “homo non potest iudicare nisi humaniter”, introducendo surrettiziamente varietà e differenza là dove in realtà non vi è che l'unità nella sua assoluta semplicità inalterabile.³⁴ La soluzione adottata da Cusano nei confronti dello stato di pugna conseguente alle divergenze riscontrabili nelle varie religioni del mondo, spesso fonte di sofferenze e persecuzioni per l'umanità, è il principio irenistico “religio una in rituum varietate”: poiché la verità – nonostante nel mondo “niente resti immutabile, e le opinioni e le congetture cambino col tempo, come anche le lingue e le interpretazioni” (ivi III, 9-10; 624) – “è una sola, e ogni libero

33 K.H. VOLKMANN-SCHLUCK, op. cit., p. 26 (trad. modificata). È comunque da precisare che per Cusano questa ricerca di carattere infinito ed approssimativo riguarda soltanto il sapere mondano (la filosofia): la *venatio sapientiae* trova infatti un fine reale nel passaggio dall'intuizione intellettuale alla *visio mystica*. Quest'ultima, secondo Cusano, culmina nella *filiatio Dei*, in cui è Dio Padre, attraverso il Verbo consustanziale, a far mostra di sé all'intelletto creato, mettendo così fine ad ogni brama di ricerca nella quiete dell'eterna gioia dei figli di Dio. Questo *transcensus* dall'intelletto alla *mystica unio* è precisamente ciò che Volkmann-Schluck nega come proprio e costitutivo del pensiero di Cusano: “Nella *docta ignorantia* ha sì luogo un superamento del concetto e della comprensione, non però penetrando in un'estasi mistica che lascia ogni comprendere dietro di sé; il vero si schiude invece propriamente in riferimento al concetto, ma in rapporto ad esso in quanto scompare nell'incomprensibile. Per poter scomparire, il concetto deve per prima cosa e continuamente esser posto”; e deve esser continuamente posto dalla ragione, per poi essere ogni volta superato in un processo che è essenzialmente infinito: ivi, p. 42.

34 Cfr. K. FLASCH, *Nicolaus von Cues, vom Sehen Gottes*, cit., p. 118.

intelletto deve poterla comprendere, tutte le religioni così diverse dovrebbero essere ricondotte a un'unica vera fede", quella cristiana, che è la sola inviolabile, incentrata in quel Dio ignoto presente incoattivamente in tutte le altre (per quel tanto di vero che vi è in esse).

Tu dunque, che sei il datore della vita e dell'esistenza, sei quello che tutti variamente cercano con diversi riti e denominano con diversi nomi, perché come realmente sei in te stesso resti ignoto a tutti e ineffabile. Se poi non fosse possibile eliminare questa differenza di riti, in quanto la loro stessa varietà costituisce un incremento della devozione, poiché ogni paese cercherà di celebrare con più zelo le proprie cerimonie credendole più gradite alla tua Maestà, che almeno possa esservi una sola religione ed un solo culto di latria, come unico sei Tu stesso (ivi I, 6-7; 622).

Ora, la molteplicità dei modi della partecipazione all'Uno non implica una frammentazione o, peggio ancora, una relativizzazione della verità, poiché le singole prospettive intellettuali, innanzitutto, sono modi finiti di apprensione dell'intera verità, la quale "varie se ostenditur", e non di una parte soltanto di essa: "Unum omnes respicientes, variis modis id ipsum expresserunt" (*De fil.* IV, 57; 53m). Le differenti prospettazioni del vero, per così dire, rendono testimonianza del carattere infinito e inesauribile del principio unico che in essi variamente si esplica: come scrive Cusano a Caspar Ayndorffer, applicando lo stesso principio ermeneutico all'esegesi biblica, "se la fecondità inesplicabile della Sacra Scrittura è esplicata diversamente attraverso diversi interpreti, è perché tale varietà manifesta il carattere infinito di essa; e, tuttavia, in tutte queste interpretazioni risplende la stessa Parola divina",³⁵ in se stessa unica e indivisibile:

Ogni espressione è l'esplicazione del concetto o Verbo interiore, la quale, tuttavia, non può in alcun modo esplicare l'essenza del Verbo. Analogamente, Dio viene espresso dalle creature variamente e in molti modi (*multifarie multisque modis*), affinché in questa varietà sia meglio espressa la semplicità del Verbo e la fecondità di questa sua semplicità. L'inesprimibile fecondità si comporta come la virtù semplice dei raggi del sole: essa si manifesta nei generabili di questo mondo sensibile anche al di sopra delle opposizioni, quando ad esempio [allo stesso tempo] indurisce il fango e scioglie la neve o la cera. Dunque, così come nella varietà delle virtù di ciò che è generato dalla terra cogliamo, nel suo raggio, l'inesprimibile virtù del sole, allo stesso modo, nella varietà dei profeti cogliamo, nel suo Verbo, l'inesprimibile virtù di Dio.³⁶

35 Lettera del 22 settembre 1452, cit., p. 111.

36 N. CUSANO, *Sermo CCLVIII, Multifarie multisque modis* (1456), cit., pp. 386A-B.

In una considerazione affidata occasionalmente nel *Dialogus De genesi* (1447) a Conradus, Cusano fa esplicito riferimento alla sua intera opera filosofica, la quale assume l'aspetto di una continua e reiterata *venatio sapientiae* a partire da prospettive d'indagine di volta in volta differenti, strutturandosi in "infinite variazioni" e "circoli dialettici" di dottrine tra loro equipollenti, nella cui costitutiva provvisorietà trova rifugio l'impensabile e l'indicibile.³⁷ Queste prospettive interpretative, conformemente allo schema proposto da Vansteenbergh, sono rappresentabili come diverse linee, tra loro relativamente indipendenti, tracciate a partire dai vari punti situati sulla circonferenza, tutte (alla stregua di raggi convergenti) tendenti verso il centro unico e indivisibile della verità ineffabile; Cusano, nel succedersi di questi tentativi interpretativi, non compie quindi alcun progresso, bensì "ricomincia sempre daccapo. Nel movimento di questa speculazione compie sempre un atto di pensiero originario" (Jaspers),³⁸ che ha di mira quell'identico inesauribile di cui si nutre ogni assimilazione del vero:

Mentre ti osservavo parlare, ho sentito che è una sola e medesima inattingibile luce [...] quella che, in tutti i tuoi discorsi di ora e del passato, mi illumina con chiarezza maggiore nella varietà dei modi assunti dalle tue spiegazioni, per cui le maniere con cui comunichi il tuo pensiero hanno il sapore di un'identica arte, di cui sono similitudini; anche ora infatti non ho appreso nient'altro che quella medesima cosa (*idem ipsum*) su cui ti ho ascoltato in maniere più diverse (*De gen.* I, 111; 173-5).

Ora, queste 'prospettive angolari', proprio perché apprensioni determinate e originalissime della sola, unica ed eterna verità, si richiamano vicendevolmente al fine della costruzione di una sola *visione sferica*. Si tratta cioè di quell'apprensione visiva 'a trecentosessanta gradi' a cui aspira l'intelletto nel tentativo di cogliere integralmente la verità nella *facialis visio*: visione intuitiva e simultanea che altro non è che la *scientia scientiarum*, l'immagine finita e contratta della Sapienza eterna di Dio (o 'logos partecipato'). A quest'apprensione intuitiva, tuttavia, la mente non può pervenire con lo sviluppo dei propri poteri naturali, bensì soltanto in quanto "rapita dalla grazia del suo creatore dalla capacità *angolare* in quella *circolare*" (*Compl.* IX, 47; 627; il cors. è mio), facendola dunque accedere a un'apprensione indifferenziata (o *simultanea visio*) capace di risolvere in una sola e onnicomprensiva 'visione

37 K. JASPERS, op. cit., p. 873.

38 Ivi, p. 903.

speculativa' le varie dottrine del vero e i vari indirizzi di pensiero (sia quelli storicamente dati, sia quelli soltanto possibili) nell'apertura indifferenziata del proprio sguardo onniavvolgente.

L'Uno è ciò che tutti coloro che si sono occupati di teologia o di filosofia tentano di esprimere in una varietà di modi [...]. Né hanno tramandato altra cosa, intorno alla verità, Zenone, Parmenide o Platone o chiunque altro, ma tutti si sono volti all'Uno e lo hanno espresso in modi diversi. Sebbene i modi di dire siano contrari tra loro ed appaiano incompatibili, tuttavia questo stesso Uno, collocato inattigibilmente al di sopra di ogni contrarietà, è ciò che essi provano ad esplicitare, ciascuno a proprio modo (*De fil.* V, 59; 55m).

Quest'apprensione sintetica (*synopsis*), nel caso dell'esperimento dell'icona, non è altro da quella visione assimilatrice risultante dalla complicazione della totalità dei punti di vista di ciascun monaco, idealmente situati sulla circonferenza, in cui si esplica il *posse videre* dell'immagine centrale e onniveggente. Di conseguenza, più saranno i punti di vista a esser raccolti nell'unità organica della scienza, più la visione complicativa che ne risulta sarà comprensiva e perfetta.

Sebbene la sapienza di Dio si comunichi a tutti con somma liberalità, essendo infinitamente buona, tuttavia da nessuno può essere compresa com'è in se stessa. L'identità divina non può essere ricevuta in altro, poiché in altro è ricevuta con alterità. Non potendo essere ricevuta in altro che con alterità, viene ricevuta nel miglior modo possibile; ma l'infinità immoltiplicabile si esplica meglio nell'esser accolta variamente; *una grande diversità*, infatti, *esprime meglio l'immoltiplicabilità* (*Id. De sap.* I, 52-3; 83; il cors. è mio).

L'enigma a tal proposito addotto da Cusano è quello geometrico della circonferenza e del poligono in essa inscritto: "quanti più lati avrà il poligono di lati uguali", tanto più saranno gli spigoli e i punti di contatto di esso con la circonferenza che lo circoscrive (cfr. *Compl.* V, 25-6; 619). Si può quindi immaginare un poligono d'infiniti lati e dunque d'infiniti spigoli, coincidente in ogni suo punto con la circonferenza. Un numero di lati e di spigoli infiniti, nel caso presente, significa la col-lazione – in un solo semplicissimo sguardo sintetico e simultaneo, che è l'intuizione semplice propria dell'*intellectualis visio* – di tutte le prospettazioni parziali della verità: enigma sensibile della compiutezza del sapere a cui tuttavia l'intelletto umano può soltanto approssimarsi, perché l'infinito in atto (in cui soltanto il retto e il curvo coincidono assolutamente) non può darsi se non in Dio, al quale soltanto è possibile co-

noscere compiutamente se stesso e l'insieme di tutta la realtà esplicitata con un'apprensione semplicissima e istantanea: la verità nella sua precisione assoluta, afferma Cusano, "è colta solo dall'intelletto divino, che è la precisione assoluta della verità. Egli solo è tutto ciò che intende ogni intelletto e che è inteso in ogni intelligibile" (*Coni.* II, 171; 294v). In tal senso, continua Cusano, è "come se il poligono inscritto nel circolo rappresentasse la natura umana e il circolo quella divina. Supposto che questo possa essere il poligono massimo, di cui non se ne può trovare uno più grande, tale poligono non potrebbe mai sussistere in un numero finito di angoli, ma consisterebbe nella figura del cerchio; pertanto non avrebbe una figura sua propria, sussistente di per sé e separabile anche solo intellettualmente dalla figura del cerchio". Ora, tuttavia, l'intelletto,

che non è la verità, non comprende mai la verità in modo così preciso da non poterla comprendere più precisamente ancora all'infinito, perché sta alla verità come il poligono sta al cerchio. Quanti più angoli avrà il poligono inscritto, tanto più sarà simile al cerchio: tuttavia, non sarà mai uguale a esso, anche se avremo moltiplicato i suoi angoli all'infinito, a meno che non si risolva in identità con il circolo (*DII*, 9; 72s).³⁹

Anche nell'esempio dei monaci che s'incontrano provenendo da direzioni opposte, scambiandosi le loro singolari impressioni pieni di *stupor* perché vittime dello stesso incantesimo del *visus omnia videns*,⁴⁰ è neces-

39 Quest'espressione, afferma S. CARAMELLA, è alla base di una nuova ricerca filosofica "che raggiungerà in Giordano Bruno la formula della Chiesa poligonica e nei Portorealisti la definizione del chiliagono come idea chiara e distinta"; essa anticipa inoltre una "nuova dialettica della speculazione intuitiva e della scienza discorsiva" che giungerà fino alla giobertiana "poligonia obiettiva del vero": cfr. *Unità ideale e coincidenza reale degli opposti*, in *Niccolò da Cusa*, cit., p. 18. V. GIOBERTI, in effetti, riprendendo alcune immagini cusane, nell'ambito dell'opera postuma *Protologia* parla di un vedere "per angoli, e non per cerchi", e del processo indefinito della conoscenza come di un'approssimazione del poligono alla sfera (l'inesauribilità della verità essendo difatti rappresentata come un poligono d'infiniti lati): cfr. ivi, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici "E. Castelli" e dal Centro internazionale di Studi Umanistici), a cura di G. Bonafede, 4 voll., Padova, CEDAM, 1983-1986, vol. III, pp. 109-110.

40 "Tu guardi, signore, ad un ente qualsiasi in maniera tale, che tutti gli enti non possono non pensare che tu non abbia altra cura se non per quell'ente"; sicché "tu non mi permetti d'immaginare [...] che tu ami più di me altra cosa da me, poiché me soltanto il tuo sguardo non abbandona": *De vis.* IV, 13; 271s.

sario un momento di socialità e di cooperazione (o, per così dire, d' "integrazione prospettica"), in cui il *secretum* della personale esperienza dell'immagine dell'onniveggente sia disvelato, e si apra al confronto con le esperienze altrui: esperienze tutte diverse (in quanto modalità differenti di apertura o assimilazione del vero), eppure complementari (poiché tutte orientate all'unica ed eterna verità); quasi che ciascuna 'apprensione modale' dell'unico vero possa emendarsi dalla propria parzialità e unilateralità soltanto nel confronto reciproco (o verificaione vicendevole) con ciascun'altra prospettiva. Non è quindi un caso che Cusano affermi che "non si può mai esprimere in modo adeguato ciò che si vuol dire; per questo è utile moltiplicare i discorsi" (*Id. De men.* IV, 113; 125); oppure: "Il principio primo, sempre identico, ci è sempre apparso in modo vario, la cui varia manifestazione noi abbiamo variamente descritto" (*Comp.*, concl. 33; 359): "La moltitudine, infatti, partecipa dell'unità variamente nell'alterità varia" (*De fil.* I, 42; 39m); sicché, si potrebbe dire, la polifonia delle voci (o *consonans clamor*) (*De gen* I, 109) e delle prospettive interpretative dei singoli ricercatori concernenti l'unico vero da sempre ricercato, può essere di vantaggio nell'avventura interminabile della *venatio sapientiae* e per l'ottenimento, sempre approssimativo e imperfetto nella nostra vita mortale, della *facialis visio*. Si tratta dell' "apprensione sferica" (o circolare) del volto divino (*absolutus visus*), in cui "non è più possibile vedere alcuna alterità e differenza", e a cui lo sguardo umano perviene elevandosi "verso quell'oscurità, dovuta a eccesso di luminosità (*überhell*), al di là di tutte le figure del viso" (trascendendo dunque tutti i volti, le immagini dei volti e tutte le possibili figure determinate che un volto può assumere), per cogliere infine il vero volto infinito di Dio, "l'archetipo privo di forma (*das gestaltlose Urbild*)".⁴¹

Tutti gli spiriti intellettuali sono giovevoli a ciascuno spirito. Se non fossero innumerevoli, tu, o Dio, che sei infinito, non potresti venir conosciuto nella maniera migliore. Ogni spirito intellettuale vede in te, Dio mio, qualcosa che se non venisse rivelato agli altri, questi non coglierebbero te, loro Dio, nella maniera migliore possibile. Gli spiriti pieni d'amore si rivelano scambievolmente i propri segreti, ed aumentano così la conoscenza dell'amato e il desiderio di lui, ed arde la dolcezza della gioia (*De vis.* XXV, 88; 377).

41 A. STOCK, *Die Rolle der "icona Dei" in der Spekulation "De visione Dei"*, cit., p. 57.

3. La “visione speculare” di Dio e il sudario della Veronica

“Haec est logica nostra, haec est ratiocinatio nostra, quae habenda est contra diabolum, qui continuo contra nos disputat. Sed in assumptione minoris est tota vis facienda; quia nolumus pati, nolumus crucifigi. Tamen ad hoc est tota ratiocinatio nostra, ut sumus similes a Deo”.

(BONAVENTURA, *In Hexaëmeron*, Coll. I, 30)

a. L'inversione cusaniana dello statuto ontologico dell'immagine

Riprendiamo ora l'immagine dello specchio, quale enigma sensibile della mente, in relazione allo specchio infinito della verità (il Verbo). Nell'*Idiota De mente*, in primo luogo, vi è una descrizione, che può fare da preambolo a quest'ordine di considerazioni, del modo in cui l'artigiano (l'idiota, l'uomo profano e 'semplice di spirito', contrapposto alla pretesa superiorità dell'erudito e dotto filosofo aristotelico) può trarre dal legno la forma di un cucchiaio dotato della capacità riflettente di uno specchio (*co-clear speculari*). Esso, secondo Cusano, deve complicare in sé tutti i tipi di superficie riflettente esistenti in natura: quella concava, quella convessa, quella retta e quella a colonna cilindrica: “Alla base del manico quello retto, nel manico quello a colonna, nella concavità del cucchiaio quello concavo, e nella convessità quello convesso” (*Id. De men.* V 131; 135). Questa descrizione, come è stato osservato, “non è altro che un'interpretazione del sesto giorno della Genesi”, la *creatio mentis*;⁴² inoltre, lo stesso enigma sensibile del cucchiaio speculare, attraverso i concetti di armonia e proporzione attinti alla tradizione pitagorico-platonica, riesce a render ragione dell'immortalità dell'anima:

Cercai un tipo di legno molto compatto e più nobile di tutti gli altri; vi applicai gli strumenti, con il moto dei quali produssi una proporzione conveniente nella quale risplendesse in modo perfetto la forma del cucchiaio; poi levigai la forma del cucchiaio in modo tale che sullo splendore della forma cucchiaio indussi la forma specchio [...]. La forma specchio non ebbe un essere temporale anteriore al cucchiaio, ma, a perfezione del cucchiaio, essa è stata aggiunta da me alla forma del cucchiaio, affinché appunto la perfezionasse, cosicché ora la forma specchio contenesse in sé la forma cucchiaio. Per cui se si rompessero le proporzioni in cui consiste la forma cucchiaio, se per esempio si togliesse il manico, cesserebbe di esistere il cucchiaio, ma non per questo cesserebbe la forma specchio. Così Iddio, mediante il moto del cielo, da una materia adatta

42 A. MINAZZOLI, op. cit., p. 32.

trasse una proporzione, tale che in essa risplendesse l’animalità in modo perfetto. All’animalità poi aggiunse la mente, quasi specchio vivo, nel modo in cui ho detto (*ibid.*).

Ora, come si è detto, tra tutti gli specchi – immaginando dunque che le menti create siano “specchi più contratti e curvi in modi diversi” (*De fil.* III, 48; 46m), infuse da Dio all’uomo sulla base della proporzione risultante dal rapporto tra la forma dell’animalità e il corpo materiale da essa informato – alcuni sono piani (*rectus*), alcuni sono concavi, altri convessi, altri di superficie levigatissima e splendente (e quindi mondi), altri offuscati (e dunque opachi), capaci di riflettere soltanto in modo deforme e alterato, contraendola nell’alterità varia del molteplice sensibile, la luce originariamente riflessa da quello “specchio senza macchia, assolutamente piano, senza limiti e perfettissimo” (ivi 48; 45m) che è il Verbo divino, la perfetta *aequalitas* del Padre.

Il tuo volto viene ricevuto in uno specchio in maniera varia, rendendo molteplice, rispetto a se medesimo, l’eguaglianza nella disposizione delle sue superfici, a seconda della varietà degli specchi che lo ricevono; in uno, quindi, viene ricevuto con più chiarezza, perché più chiara è la capacità ricettiva dello specchio, in un altro più oscuramente, ma in nessuno specchio mai il tuo volto viene ricevuto così com’esso è in se stesso. In altro esso viene ricevuto necessariamente con alterità (*in alio enim aliter recipi necesse est*). C’è uno specchio solo senza macchia, cioè Dio stesso, nel quale il tuo volto viene ricevuto così com’esso è, in quanto quello specchio non ha alterità rispetto all’essere di una cosa [...] (*De dato* II, 74; 143).

Questo particolare stato di contrazione degli specchi finiti non è tuttavia precostituito e fissato una volta per tutte. Gli specchi mentali, in quanto liberi, sono capaci cioè di mondarsi, correggersi e sciogliersi dalla varia alterità sensibile e razionale che li offusca, e dunque di orientarsi *multifarie multisque modis* al lume indivisibile della verità, per riflettere il suo bagliore inesauribile in misura più o meno perfetta, anche se nessuno di essi potrà mai raggiungere la precisione assoluta che “resta in se stessa impartecipabile” (*Coni.* II, 100; 310s).

Cusano, nel *De filiatione Dei* (1445), così afferma: “Fra le creature, pensa alle nature intellettuali come a specchi vivi, luminosi e piani, tali che, essendo vivi, intellettuali e liberi, *possano da se stessi incurvarsi, spianarsi e purificarsi*” (ivi III, 48-9; 46m; il cors. è mio). Lo specchio *rectus*, orientato ‘frontalmente’ rispetto al Padre dei lumi (o secondo l’angolo d’incidenza del “raggio centrico”, come scrive L.B. Alberti, con il quale la vista soltanto “ferisce la quantità, di modo che gli anguli eguali d’ogni parte ri-

spondano a gli anguli che si gli accostano”),⁴³ rappresenta dunque l’*intellectualis oculus*, che “ha vinto lo spirito più alto della ragione”, per giungere infine, attraverso il pensiero metaconcettuale della coincidenza, alla visione unitiva di Dio. L’intelletto infatti, nell’ascensione verso il vertice della piramide della luce (secondo la figura P), inforcando il berillo sovra-razionale della *coincidentia*, si scioglie da ogni opposizione e contrarietà per poter infine intuire, in modo rivelato, quella verità semplicissima che è prima di ogni possibile alterità e contraddizione, al di là del “muro dell’assurdità”, dove non ha più alcuna possibilità d’impiego il principio logico di non-contraddizione:

Quando, dunque, un qualche specchio intellettuale vivo sia stato portato innanzi al primo e piano specchio della verità, che è retto, nel quale risplendono veracemente tutte le cose, come sono, senza difetto, allora lo specchio della verità [...] si trasfonde nello specchio vivo intellettuale, e questo accoglie in sé il raggio dello specchio della verità, che in sé contiene la verità di tutti gli altri specchi [...]. Quanto più sarà semplice, sciolto, chiaro, puro, retto, giusto e vero, tanto più limpidamente, gioiosamente e con verità intuirà in sé la gloria di Dio e di tutte le cose. In quello specchio primo della verità, che si può chiamare anche Verbo, *logos* o Figlio di Dio, lo specchio intellettuale consegue la filiazione (ivi 49-50; 113s).

La visione umana, dunque, scaturisce dall’incontro tra quello specchio contratto che è la mente creata (che può esser detto ‘specchio derivato e riflettente’), con lo specchio primo della verità, il Verbo, che è lo specchio infinito da cui promana, senz’alcuna restrizione, il *lumen attuale divinum*: quello *speculum sine macula*, cioè, in cui Dio riflette la propria *consubstantialis imago*, generando, per così dire, “un solo etere risplendente” – “lumen a lumine accenditur, et ex utroque splendor”⁴⁴ –, splendore che altro non è che l’autocoscienza assoluta (o *absolutus conceptus*, *conceptus scilicet sui ipsius*) del principio nella sua *aeterna generatio* immanente e trinitaria: così come “lo splendore è generato dal fuoco, e il calore deriva da entrambi”.⁴⁵ In quest’autoconoscenza assoluta “Dio contempla se stesso in quello speciale rapporto di visione per autorispecchiamento sussistente che è il rapporto trinitario. Come in una sorta di mito di Narciso, Dio luce

43 L.B. ALBERTI, *De pictura* (1435), trad. it. di L. Dominichi, Venezia, Gabriel Giolito de Ferrari, 1547 (ristampa anastatica: Bologna, Forni, 1988), fol. 8v.

44 N. CUSANO, *Sermo XXII, Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 347A. Cfr. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und des Dreieinen Gott in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 49.

45 Ivi, p. 347A; trad. it. cit., p. 689.

genera entro sé lo specchio di sé, il Figlio, e nel reciproco riflettersi dello pneuma caldo e radioso che spira dagli occhi, si genera appunto lo πνεῦμα ἅγιον, lo Spirito Santo che è rapporto visivo di *ardor* ed *amor*".⁴⁶

Ora, in questo 'rapporto di reciproca specularità', da specchio contratto (l'intelletto umano) a specchio infinito (il Verbo, che è "l'immagine e lo splendore del Padre, luce eterna") (*Conc.* I, 36; 137), relazione da cui si genera la 'reciprocità della visione' (dell'uomo da parte di Dio, e di Dio da parte dell'uomo), Cusano formula la propria dottrina della partecipazione umana all'assoluto, che sembra mantenersi in un difficile esercizio di equilibrio tra i due estremi del 'monismo sostanziale', in cui verrebbe meno ogni possibilità di mantenere distinto il soggetto dall'oggetto della visione, e di un 'rigido dualismo', nel cui ambito non vi sarebbe alcuna possibilità d'introdurre, sul piano teologico, il tema della trasfigurazione miracolosa di colui che 'vede misticamente' nell'oggetto della propria 'visione amorosa e intellettiva'. La triplice scansione apertasi nel gioco di rimandi delle immagini – dell'uomo al Verbo; del Verbo al Padre e all'intelletto umano; di Dio Padre al Verbo e, attraverso quest'ultimo, allo spirito creato⁴⁷ – apre così, all'interno della superficie piana e omogenea dell'unico specchio divino della verità, una dimensione variamente stratificata (e, per così dire, incline al 'dinamismo della reciprocità del gioco delle immagini speculari') in cui risulta possibile un rapporto autenticamente duale e personale; dimensione in cui è dunque salvaguardato il valore irriducibile della singolarità dei singoli soggetti vedenti.⁴⁸ Un rapporto ontologico così concepito,

46 G. STABILE, *Teoria della visione come teoria della conoscenza*, in "Micrologus" (1997), n. 5, cit., p. 244.

47 Questa triplice scansione concettuale è stata ben enunciata da SAN BASILIO, secondo cui "colui che in uno specchio limpido (*en tō katharō katōptrō*) osserva l'immagine della figura che vi si forma, ha piena conoscenza della persona che viene riprodotta, così come anche chi conosce il Figlio, tramite la conoscenza del Figlio, accoglie nel suo cuore l'impronta dell'ipostasi del Padre. Infatti, tutto ciò che è del Padre si contempla nel Figlio, e tutto ciò che è nel Figlio sta nel Padre; e, a sua volta, egli ha in sé tutto il Padre": *Epist.* XXXVIII, 8, in SAINT BASIL, *Lettres*, Testo stabilito e tradotto da Y. Courtonne, Testo a fronte greco-francese, vol. I, Parigi, Les Belles Lettres, 1957, p. 92.

48 Già M. ECKHART, nonostante l'ambiguità di alcune sue formule (mutuate dal paradigma metaforico della visione) all'apparenza radicalmente monistiche – e qui basti ricordare la celebre espressione secondo cui "l'occhio con il quale io vedo Dio è lo stesso occhio con il quale Dio mi vede: il mio occhio e l'occhio di Dio non sono che un solo occhio, una sola visione, una sola conoscenza e un solo amore" (*Predigt XII, Qui audit me*, in *Die deutschen und lateinische Werke*, cit., *Die deutsche Werke*, cit., vol I (*Meister Eckharts Predigten*), a cura di J. Quint, p. 201; trad. it. in *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, Firenze, La Nuova Italia, 1982,

inoltre, grazie allo sviluppo delle possibilità interpretative insite nella metafora dello specchio, negli studi sulla prospettiva (*perspectiva*) – al centro di una trattatistica medievale raccolta sotto il titolo generale ‘*de aspectibus*’, che giunge fino al citato *De pictura* di Leon Battista Alberti⁴⁹ – e, infine, negli esperimenti geometrici contemplati dall’ottica (articolata in scienza della visione diretta e della visione riflessa, la catottrica),⁵⁰ diviene mobile, flessibile e non rigidamente determinato una volta per tutte: “Vi sono così due specchi, quello della perfezione divina, quello della imperfezione umana. Il primo contiene interamente il secondo nella coincidenza d’infinito e finito. Il secondo cerca di raggiungere il primo nello sforzo di oltrepassamento del finito verso l’infinito [...]. La visione speculare porta in sé la soluzione del paradosso d’una finitudine non definitiva. Vedere allo specchio, per un essere umano, vuol dire sapere che esiste uno specchio senza limiti né difetto, e quindi credere che sia possibile avvicinarsi alla sua perfezione”.⁵¹

p. 205), ripresa da Baader e da Hegel –, si era dedicato ad un’apologia del carattere dualistico del rapporto uomo-Dio proprio sulla base dell’adozione della metafora speculare, dissimulando così “l’identità dell’uomo con Dio mediante la prudente distinzione dei piani catottrici”: A. TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 150. Così dunque Eckhart, a proposito della presenza di Dio nel fondo dell’anima, cerca di salvaguardare la distinzione finito-infinito: “Prendo una catinella d’acqua, vi metto dentro uno specchio e la pongo sotto la sfera del sole; allora dal disco e dal fondo del sole esso getta la sua chiara luce, e tuttavia in ciò non svanisce. Il raggio di ritorno dello specchio nel sole è sole nel sole, e tuttavia lo specchio è quello che è. Così è anche con Dio. Dio è nell’anima con la sua natura, col suo essere e con la sua divinità, e tuttavia egli non è l’anima. Il raggio di ritorno dell’anima è Dio in Dio, e tuttavia essa è quello che è”: *Nolite timere eos, qui corpus occidunt* (Predigt XXVI), in *Deutsche Predigten und Traktate*, a cura di J. Quint, Monaco, Diogenes, 1979, p. 273; trad. it. in *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 79-80.

49 Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, Giappichelli, 1965, soprattutto le pp. 131-2, 262-7.

50 “In realtà, per *perspectiva* s’intendeva, in generale, la scienza del vedere *perspicuo*, vale a dire chiaro, oppure del vedere di traverso (*per-spicere*); con *de aspectibus* ci si riferiva sia ai problemi relativi all’apparenza visiva, sia all’*aspectus*, che è propriamente la forma in cui l’immagine appare al nostro occhio (da ciò è derivato nel linguaggio quotidiano la parola ‘aspetto’: di fatto, si dice comunemente avere un buon o cattivo aspetto). Con il termine *de visu*, invece, si voleva soltanto indicare il senso della vista o il vedere”: G. FEDERICI VESCOVINI, *Vision et réalité dans la perspective au XVIe siècle*, in “Micrologus” (1997), n. 5, cit., pp. 162-3.

51 A. MINAZZOLI, op. cit., p. 30. Così prosegue l’autore: “Quale vivente, vale a dire dotato di movimento e mosso dal desiderio di avvicinarsi ogni giorno di più al proprio modello perfetto, lo specchio del pensiero ha scosso le leggi della ferrea

Cusano descrive questo rapporto da specchio contratto a specchio assoluto della verità, cercando così di colmare quello iato conseguente alla dualità irriducibile apertasi nel 'gioco rifratto delle immagini speculari' (in particolare nel rapporto personale con la verità da parte della mente creata, la quale infatti, "essendo finita, è incapace da parte sua di una conformità infinita" con Dio) (ivi 36; 137), con l'ausilio di una 'teorica dell'approssimazione (indefinita) al divino': l'intelletto, ovvero quel vivo riflesso della Sapienza capace a sua volta (come mero *speculum contractum*) di riflettere immagini, "emergendo dall'ombra dell'immagine" che esso è, "mediante una profonda conversione dello spirito, s'avvicina sempre più alla verità, fino a diventare esso stesso sempre più vero e più conforme alla vera Sapienza, quantunque questa Sapienza assoluta, così com'è in se stessa, non sia mai raggiungibile da un altro essere" (*De pace* IV, 13; 627).

Un'immagine, per quanto perfetta, se non ha la possibilità di essere più perfetta e più conforme all'esemplare, non è mai tanto perfetta come sarebbe una qualsiasi immagine imperfetta che avesse invece la potenza di conformarsi sempre più e senza limiti all'inaccessibile esemplare. In questo, infatti, come può, a modo di immagine, imita l'infinità; se un pittore facesse due immagini, delle quali una, morta, apparisse più simile a lui in atto, l'altra invece meno simile, ma viva, cioè tale che, incitata a muoversi dal suo esemplare, potesse farsi sempre più simile ad esso, nessuno esiterebbe a dire che questa seconda è più perfetta, in quanto imita di più l'arte del pittore. Così ogni mente, anche la nostra, sebbene inferiore a tutte quelle create, ha da Dio la capacità di essere, nel modo in cui può, immagine perfetta e viva dell'arte infinita (*artis infinitae perfecta et viva imago*) (*Id. De men.* XIII, 203-4; 191-3).

Sebbene il pensiero divino e la mente umana siano entrambi definiti da Cusano come *speculum*, tra l'uno e l'altra corre così una differenza infinita: l'enigma sensibile dello specchio, infatti, evoca solo a fatica l'originalità dell'autoprofusione del lume increato della verità. Secondo la concezione ordinaria dello specchio, esso riflette al suo interno delle immagini il cui modello (la realtà vera, data dai *principia essendi*) si trova soltanto al di fuori della sua superficie riflettente. Lo statuto gnoseologico e ontologico dell'immagine, in quanto riflesso, ombra o figura della verità, è dunque di rinviare ad altro da sé; essa, per meglio dire, è simbolo di ciò che non è dato trovare nello specchio, in quanto le immagini riflesse nella sua lucida e piatta superficie priva di spessore – come la raffigurazione limitata dalla

corrispondenza che collegavano l'uomo microcosmo al mondo macrocosmo, in quanto ha giustamente riconosciuto nel modello infinito dell'assolutezza divina l'infinitezza relativa del suo proprio modo d'essere": ivi, p. 40.

cornice di un dipinto, secondo un'equiparazione consueta in Cusano tra immagine speculare e raffigurazione pittorica – sono la mera rappresentazione di una realtà esterna dotata di vita autonoma, totalmente estranea a quella forma degradata e depotenziata di realtà che vive nello specchio in modo soltanto apparente come 'mero riflesso' (nel senso che il suo essere si risolve nel suo stesso apparire):⁵² "Nell'immagine non si può mai vedere la verità, così com'essa è in sé; ogni immagine, per il fatto d'esser tale, si allontana dalla verità del suo esemplare"; chi dunque

concepisce ogni creatura come immagine dell'unico creatore, vede in se medesimo che, siccome l'essere dell'immagine non ha alcuna perfezione, ogni perfezione propria deriva da colui di cui egli è immagine; l'esemplare, infatti, è misura e ragione dell'immagine. Dio quindi risplende nelle creature come la verità nell'immagine (*sicut veritas in imagine*) (*ApDI* 11; 221).

Se il concetto ordinario di specchio può essere sufficiente per descrivere in modo analogico il pensiero riflettente umano, nel senso che in esso sono complicate congetturalmente soltanto delle immagini della vera realtà; quella stessa metafora, a ben vedere, risulta inadeguata per descrivere il potere riflettente del *logos* divino, che è l'archetipo (*Urbild*) di ogni immagine derivata (*Schattenbild*). Lo specchio infinito, infatti, non riflette le immagini di una realtà che esiste originariamente al di fuori di esso: se Dio è il principio primo, la *forma essendi*, da cui tutta la realtà trae origine per un'esplicazione creativa, occorre che il rapporto *imago-realitas*, nel caso dello specchio primo della verità che è il Verbo (attraverso cui tutte le cose che sono furono fatte), sia completamente rovesciato. Si può dunque mantenere l'enigma sensibile dello specchio soltanto "al prezzo di un'inversione dei termini secondo i quali, abitualmente e naturalmente, noi pensiamo la riflessione"; invertendo cioè quanto ci accade di pensare "quando noi siamo davanti a uno specchio che ci rinvia l'immagine di quella realtà che noi pretendiamo di essere":⁵³ vale a dire, che noi stessi siamo il modello, mentre nello specchio si riflette soltanto la copia della realtà. Talvolta, scri-

52 "Tutto ciò che è peculiare dell'immagine è di fatto alterità. E tuttavia, ciò che viene rappresentato dall'immagine, e che in senso proprio la costituisce come immagine, non è quest'alterità, bensì qualcosa di più intimo ad essa (*ein Früheres*), che trova la sua espressione in e con questa alterità, e che proprio in quanto espressione [di un'alterità] riceve la propria autonomia. L'immagine è identica a sé, e con ciò è reale come immagine solo in quanto essa non è ciò che rappresenta": W. DUBRE, *Das Bild und die Wahrheit*, in "Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft" (1989), n. 18, p. 147.

53 A. MINAZZOLI, op. cit., p. 29.

ve Cusano, Tu (Dio) "ti presenti a me facendomi pensare che tu vedi tutte le cose in te stesso come specchio vivo in cui tutte le cose risplendono. Ma poiché il tuo vedere è conoscere, allora m'appare che tu non veda tutte le cose in te stesso come specchio vivo, altrimenti la tua scienza avrebbe origine dalle cose [...]. Ed allora trovo che la tua virtù infinita è al di là di quella dello specchio [...], al di là della coincidenza dell'irradiazione e della riflessione insieme della causa e del causato; e che quella tua virtù assoluta è una visione assoluta (*absoluta visio*)", la quale più che conseguenza (o mero riflesso) è vera causa produttrice della realtà (*De vis.* XII, 42; 309); sicché l'immagine che Dio scorge nella propria virtù speculare, anziché esser copia o riflesso di ciò che è, è lo stesso 'modello proiettivo' di ciò che può esser posto soltanto contrattamente (come immagine riflessa e degradata) al di fuori della perfezione del *cogito* assoluto divino (la realtà esplicata e variamente differenziata degli enti creati).

Cusano, come Alice nella fiaba di cui è protagonista⁵⁴ (ma ciò sia detto soltanto a titolo di semplice suggestione), ci invita così a guardare con altri occhi nella profondità dello specchio, finché noi non siamo in grado di fare il salto decisivo dall'altra parte di esso, da cui tutto ciò che poteva essere veduto al di qua dello specchio (esso "era comune e poco interessante"), una volta attraversato quello 'specchio-soglia' all'apparenza meramente riproduttivo, appare non soltanto capovolto, bensì "profondamente diverso", ovvero animato e dotato di vita propria, apparendo così più vero ancora di ciò che esisteva nella vecchia stanza.⁵⁵ Nel suo mondo di specchi Carroll riflette così tutto alla rovescia: "Sostituisce la normale inversione sinistra-destra dell'immagine riflessa dallo specchio con un'inversione davanti-dietro, un capovolgimento del tempo ed un'inversione senso non senso".⁵⁶ Si tratta allora di una vera e propria 'conversione ontologica dello sguardo', a

54 L. CARROLL, *Through the Looking-Glass, and what Alice found there* (1871); trad. it. di R. Carano, G. Pozzo, G. Almansi e C. Pennati, Torino, Einaudi, 1978.

55 Ivi, pp. 130-1. Ciò concerne in primo luogo l'orologio posto sulla mensola del camino, che al posto del quadrante e delle lancette (simbolo del tempo ordinario e misurabile) "aveva la faccia di un vecchietto e le sorrideva bonario": ivi, p. 132. A tal proposito si può vedere l'illustrazione di J. Treuniel, *Il passaggio attraverso lo specchio di Alice* (1896).

56 B. GOLDBERG, *Lo specchio e l'uomo*, trad. it. di N. Polo, Venezia, Marsilio, 1989, p. 261. Secondo questo capovolgimento della logica ordinaria, osserva l'autore, "Alice deve camminare all'indietro per avvicinarsi alla Regina Rossa; la Regina Bianca le spiega poi i vantaggi del vivere a ritroso e l'Unicorno osserva: 'Non sei capace di maneggiare i dolci dello Specchio. Distribuiscilo prima, e poi taglialo'. Lo stesso Re esprime questa inversione senso-non senso quando afferma che vorrebbe avere degli occhi buoni abbastanza per vedere Nessuno": *ibid.*

partire da cui la realtà ordinaria, invertendosi i rapporti consueti tra archetipo e immagine, ci appare in tutt'altra luce, ovvero come semplice copia di una realtà più vera, di cui noi con tutto il nostro mondo non siamo che semplice simulacro ed ombra (le *umbrae idearum*, per dirla con Bruno, secondo cui esse, conformemente al secondo modo d'intender le ombre, sono "traccia di tenebra nella luce, o traccia di luce nella tenebra").⁵⁷

Lo specchio divino, al contrario di quello umano che è puramente *reflectens*, ha cioè per Cusano uno spessore e una profondità sua propria, in quanto esso complica in sé il modello trascendente dell'intera realtà (la forma delle forme, in quanto *omnium formarum complicatio*) (*Pos.* 77; 302), modello che altro non è che il principio o centro d'irradiazione di ogni immagine creaturale. Il mondo contratto, allora, non è prima del suo riflettersi nello specchio della luce, bensì la sua vita consiste in quello stesso atto di riflessione, nell'essere dunque immagine riflessa o esplicata – esso che appariva esistere realmente fuori dello specchio infinito della verità – di quell'immagine assoluta (*absoluta imago*) contenuta complicativamente nello *speculum veritatis* (qui, nello specchio divino, l'immagine è quindi 'immagine esemplare', *Ur-bild*, modello e archetipo di ciò che in esso si riflette). Questo, afferma Cusano, avviene in modo non difforme dal riflettersi dell'"immagine d'un volto in uno specchio [contratto e riflettente: *n.d.A.*], posto che lo specchio, prima o dopo il rispecchiamento, non sia nulla in sé e per sé" (*DI* II, 67; 134s); sicché, questo specchio contratto, non essendo altro che *ipsa resplendentia* che non è tale "prima di accogliere l'immagine del volto" (*ibid.*), vive interamente di ciò che riceve dallo specchio primo della verità, le cui immagini in esso riflesse sono in realtà 'immagini esemplari e creative', vere e proprie *causae primordiales* dell'essere; o come "se un'opera d'arte che dipende interamente dall'idea del suo artefice, non avesse altro essere da quello della dipendenza dalla quale ha l'essere e sotto la cui influenza si conservasse" (*ibid.*).

Ciò che si riflette negli specchi contratti, afferma Cusano, è "lo stesso splendore della forma infinita, accolta non positivamente in un qualcosa che sia altro da essa" – lo specchio finito della mente, difatti, non esiste prima di aver ricevuto l'immagine riflessa dal primo specchio della verità –, "bensì accolta contingentemente in maniera diversa" (*ibid.*). Come scrive Beierwaltes, "se il principio viene pensato come specchio dell'eternità, os-

57 G. BRUNO, *De umbris idearum*, in Jordani Bruni Nolani *Opera Latine Conscripita*, ristampa anastatica dell'edizione Fiorentino-Tocco (Napoli e Firenze, Morano, 1879-1891), 3 voll., Stoccarda-Bad Connstatt, Frommann-Helzboog, vol. II, 1961, p. 21; trad. di N. Tirinnanzi, Milano, Rizzoli, 1997, p. 61.

sia in modo che faccia apparire l'eterno, allora colui che getta uno sguardo vede in *esso* se stesso. Tuttavia non come una copia, come suggeriscono nel finito lo specchio e l'immagine specchiata; piuttosto vede la sua forma come *verità*, dal momento che la vede *nella* 'forma delle forme' [...]. Copia è il vedente che *vede* la *sua* verità, poiché questa lo vede, ossia vede il vedente in essa come vede se stessa".⁵⁸

Attraverso lo specchio, si è osservato, si attua in Cusano un passaggio (*transumptio*) da un modo di vedere a un altro: lo specchio è rivelatore "di una storia nascosta e tuttavia presente, la visibilità di ciò che non può essere visto", e che tuttavia risulta fondante in rapporto a tutto ciò che è visibile (come la luce, pur rendendo possibile la regione del colore, non si trova in essa alla stregua di una qualsiasi delle sue molteplici contrazioni nei singoli colori). In Cusano, come in R. Van der Weyden⁵⁹ e nella pittura fiamminga a lui coeva (in cui "lo specchio è un luogo posto all'interno del quadro, sovente decorato come un ostensorio o un reliquiario, che circoscrive la manifestazione di un mondo altro: al suo interno esso permette di vedere un al di là"), lo 'specchio' è un oggetto *sui generis* che consente di vedere ciò che, pur non essendo presente direttamente sulla scena, "lo anima di già, al di là o al di qua delle apparenze":⁶⁰ la realtà vera e incontrata dell'assoluto.

58 W. BEIERWALTES, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, cit., p. 194.

59 Si tratta dello stesso Rogerius (Tournai 1400 ca.-Bruxelles 1464) di cui parla Cusano nella *Praefatio* al *De visione Dei*, autore di un'immagine *omnia videns*, tale che "quasi omnia circumspectat"; dettaglio di un dipinto che ai tempi di Cusano, come egli stesso attesta, era affisso nel tribunale di Bruxelles: cfr. ivi 5; 262. Si tratta di un dipinto oggi perduto, ma la cui copia è stata riprodotta nel lato destro di un arazzo conservato al Museo di Berna raffigurante uno degli 'Esempi di Giustizia' (Giustizia di Traiano). Per quanto concerne la raffigurazione pittorica dello specchio, si può ricordare il celeberrimo *I coniugi Arnolfini* (1434) di Jan van Eyck (Maaseyck bei Maastricht 1390ca. – Brügge 1441), insieme a Robert Campin (conosciuto come Maestro di Flémalle, Valenciennes 1375 ca.-Tournai 1444) e allo stesso Van der Weyden, uno dei fondatori della pittura fiamminga del '400. Nel ritratto ricordato (ora esposto alla National Gallery di Londra), che è stato verosimilmente il modello de *Las Meninas* (1656) di Velázquez, uno specchio posto alle spalle dei due coniugi riflette la loro immagine di schiena, restituendo inaspettatamente all'osservatore anche la figura del pittore – altrimenti condannato a permanere al di fuori della raffigurazione pittorica – nell'atto di dipingere l'intera scena (e dunque anche se stesso come elemento allo stesso tempo 'immanente' e 'trascendente' la realtà raffigurata e rinchiusa nei limiti della cornice).

60 M. DE CERTEAU, op. cit., p. 71. Com'è stato osservato, lo specchio rappresentato sull'asse verticale del dipinto "sembra costituire un elegante accessorio in una stanza arredata con intimità, ma la cornice è decorata con dieci rappresentazioni

Le immagini contenute nello specchio divino, enigma del pensiero infinito e creatore di Dio (la *Sapientia aeterna* o *species Artis omnia formantis*) (cfr. *Comp.* VI, 14-5; 334), in altre parole, sciogliendo e ricomponendo il tessuto metaforico imbastito da Platone su cui si basava la proscrizione della mimesi artistica,⁶¹ divengono il modello eterno di quella realtà che esiste in maniera contratta nel mondo. Esse sono cioè archetipo, causa ed esemplare, mentre ciò che esiste al di fuori dello specchio divino – compresi noi stessi, specchi mentali contratti che sono, vivono e pensano soltanto nella misura in cui si riflettono nel Verbo – è copia puramente accidentale, ombra, immagine e riflesso di una realtà più vera che brilla originariamente nello specchio divino della luce: lo specchio della verità, scrive Cusano, costituisce “l’essere stesso che è in ogni cosa che esiste, in quanto forma universale dell’essere”, ricevuto *descensive* “secondo la qualità, la quantità, la relazione, l’azione, la passione, il sito, l’abito, il luogo e il tempo” (*De dato* II, 76; 145).

Quando io, specchio contratto della verità, mi volgo verso lo specchio divino e scruto in esso, vedo riflettersi nel Verbo la mia propria immagine; ma essa, in Dio, anziché essere ‘copia riflessa’ di quella realtà che io credo originariamente di essere, in realtà “è tanto immagine in quanto è verità” (*sic imago quod veritas*): “Similitudo enim, quae videtur creari a me, est veritas quae creat me” (*De vis.* XV, 54). In tal senso, per Cusano, lo specchio della visione divina “è come lo specchio essenziale della pienezza, della verità e della realtà di cui gli uomini non sono che riflessi”;⁶² specchi contratti e riflettenti, cioè, che sono come l’ombra di quella realtà originaria che si profonde gratuitamente dallo specchio luminoso della verità, e che non sono prima di aver ricevuto quell’immagine (che essi

circolari di scene della vita e della morte di Cristo, iniziando con il Monte degli Ulivi per finire con la Resurrezione: evidente indicazione del significato simbolico dello specchio stesso”: uno specchio che assiste alla celebrazione del sacramento del matrimonio può di fatto essere soltanto “il simbolo dell’occhio onniveggente di Dio”: B. GOLDBERG, op. cit., p. 166.

61 PLATONE, nella *Repubblica*, paragonava il rapporto del mondo delle idee (l’essere) a quello delle mere apparenze sensibili (il divenire) a quello tra la realtà e la sua raffigurazione pittorica, tra la cosa esistente e la sua fugace immagine speculare: l’artigiano, nella sua produzione di oggetti apparenti e senza realtà vera, è infatti paragonato ad uno che prende uno specchio e lo fa girare da ogni lato: “In men che non si dica subito farai il sole e tutto ciò che sia nel cielo, la terra, te stesso, gli altri esseri viventi, mobili, piante, tutti gli oggetti [...]”, senza potersi dunque dire che siffatti oggetti siano realmente veri, esistenti in modo diverso dalla loro fugace apparizione sulla superficie speculare: in op. cit., X 596E; trad. it. cit., p. 671.

62 A. MINAZZOLI, op. cit., p. 40.

di fatto sono) dal *Verbum*, lo *speculum sine macula Dei maiestatis*. L'anima intellettuale, afferma Cusano, non è identica alla luce eterna che è il Verbo; "essa è invece illuminazione che proviene da quella luce, così come la moltitudine delle stelle possiede la propria luce per mezzo di quella del sole [...]. E le stelle non sono la stessa luce del sole e neppure parti di essa, ma un suo effetto".⁶³

Cusano così formula questa inversione dello statuto ontologico dell'immagine nel *logos* divino, lo *speculum aeternitatis vivum*, secondo cui "in Dio ogni creatura, che ne è l'immagine, è nella propria verità" (*ApDI* 26; 241):

Quando [...] tu, Dio mio, mi ti presenti quasi fossi materia prima formabile, perché accogli la forma di ciascuno che ti guarda, mi elevi fino a farmi capire che non è colui che ti guarda che ti dia forma, ma egli in te vede se stesso, perché è da te che egli riceve il proprio essere. Ciò che tu sembri ricevere da colui che ti guarda, sei invece tu che lo doni, come se tu fossi specchio vivo dell'eternità, che è forma delle forme. Quando uno guarda in questo specchio, vede la propria forma nella forma delle forme, che è specchio, e quella forma che egli vede nello specchio, egli la giudica come una raffigurazione della forma propria, perché così avviene nei nostri specchi materiali levigati; invece è vero il contrario: ciò che egli vede nello specchio dell'eternità, non è figura, ma verità, mentre figura è lui che guarda. La figura in te, Dio mio, è verità ed esemplare di tutte le cose e di ciascuna di esse, che sono o possono essere (*De vis.* XV, 53; 325).

b. *La virtù trasformatrice e redentiva dell'Imago Christi: l'infinito come mondo rovesciato*

"Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu".

(II Cor 3, 18)

Esplicitando alcuni pensieri di Cusano – sullo sfondo del nesso concettuale, stabilito con chiarezza da san Bonaventura, tra lo *speculum* divino (il Verbo), le *causae primordiales* delle cose conosciute da Dio, da tutta l'eternità, in quello stesso specchio infinito e la perfezione dell'immagine originaria dell'uomo nel suo stato prelapsario custodita nel *logos* divino ("quasi exemplar omnium hominum et homo per se, hoc est absolutus")

63 N. CUSANO, *Verbum caro factum est, et vocatum est nomen eius Iesus* (1454), cit., p. 94A; trad. it. cit., p. 67.

(*De vis.* IX, 32) –, si può dire che l'*imago* dell'uomo contenuta nel Verbo, lo specchio primo dell'*absoluta resplendentia* del vero, s'identifica con il tipo eterno della vera umanità quale essa era innanzi alla caduta: quel "volto esemplare (*facies*) di tutti gli uomini, sia in questo mondo che nel futuro, [che] è la perfezione dei perfetti" (*Crib.* I, 67; 769-70), ovvero quel modello archetipo del vero uomo, "quae solum immortalī vitae apta est" (*ibid.*), custodito originariamente in Dio, immagine che l'essere umano ha deturpato con il suo atto originario di ribellione, facendosi brutto e scadendo a realtà subumana: "Ogni volto, che può intuire il tuo volto, non vede nulla d'altro o diverso da sé medesimo, perché vede la propria verità" (*De vis.* VI, 21; 279). Dunque, quell'immagine di me che io vedo riflessa nel Verbo, così scrive Bonaventura, "possiede una capacità d'imprimersi nell'anima che salva, che è sufficiente per ogni bisogno ed è tale da sopprimere lo stato d'indigenza di chi l'apprende".⁶⁴

Vedere il mio volto riflesso nella luce del Verbo significa allora ritrovare me stesso come Dio ha voluto che io originariamente fossi e come tale, nella purezza del cuore e in spirito d'umiltà, mi conservassi nel tempo (l'uomo come *imago Dei*). Si tratta dell'immagine originaria (o modello) della vera umanità che Dio, dopo la caduta, attraverso la sua *absoluta imago* riflessa nel Figlio unigenito, non smette di ripresentare al mio sguardo, affinché io riscatti me stesso e, attratto da essa, mi sottragga da quello stato di miseria in cui ogni uomo, avendo peccato in Adamo, si è posto da sé, per tendere (*pergere*) infine, mediante la concessione per grazia di una *revelata viso* del divino, ad assimilarmi a quell'*imago* salvifica in Cristo: non potrebbe dunque darsi che il frutto del nostro desiderio di unirci a Dio "sia esattamente il volere, il desiderare, l'aver intenzione che quell'umanità incontratta che l'umanità considera [...] esser oggetto della conoscenza divina, si attui nell'umanità contratta del mondo?"⁶⁵ E ciò proprio attraverso quel 'riflesso creatore e proiettivo' che si profonde dallo *speculum* incontratto e infinito, in cui io stesso, nell'istante in cui voglio conseguire una conoscenza o valutazione autentica (*aestimatio*) di me medesimo, mi devo riflettere, trasfigurandomi infine nell'umanità esemplare contenuta nel *Verbum*? In effetti, "non può esservi un uomo fatto *ad imaginem* se non vi fosse la generazione da Dio dell'*imago* sua nel Figlio [...]. Solo attraverso il Figlio di Dio, che assume l'umanità in Gesù, l'uomo può divenire figlio d'adozione; solo attraverso l'*imago* [di Dio, il *Verbum*] ciò che è *ad imagi-*

64 BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, cit., c.II, 8, col. 301B; trad. it. cit., p. 85.

65 R. LAZZARINI, *Il De ludo globi e la concezione dell'uomo del Cusano*, Roma, Libreria editrice F. Perrella, 1938, p. 88.

nem [l'uomo] riacquista trasparenza e vicinanza rispetto all'esemplare, sciogliendo l'opacità che nel suo essere a immagine era stata indotta al peccato".⁶⁶ In tal senso, scrive Cusano, se ascolterò il Verbo divino, "che non cessa mai di parlare in me e risplende senza posa nella ragione, sarò di me stesso, libero e non servo del peccato, e tu [Cristo] sarai mio, e mi darai da contemplare il tuo volto, e sarò salvo" (*De vis.* VII, 27; 289).

Il Verbo, superando il divieto veterotestamentario di vedere direttamente il volto e la gloria di Dio con l'ausilio del 'gioco mistico degli specchi'⁶⁷ – in cui la reminiscenza del verbo paolino *κατοπτρίζομαι* (cfr. II *Cor* 3, 18), *reflectere*, fa echeggiare i suoi significati di 'mostrare qualcosa', 'rispecchiare', 'essere rispecchiati', 'vedersi allo specchio' o, più semplicemente, 'contemplare' –, è così non soltanto l'"immagine (*eikōn*) del Dio invisibile" (*Col* 1, 15), bensì il purissimo "'κατόπτρον divino', in cui colui che guarda viene trasformato (*μεταμόρφομαι*) in ciò che vede, cioè egli stesso diviene la *doxa* di Dio, l'effetto della sua manifestazione", in cui conoscere ed essere conosciuto, *videre* e *videri* si risolvono l'uno nell'altro (la metafora catottrica della *visio* speculare unificando così "la modalità del darsi di Dio 'attraverso lo specchio' al 'farsi specchio' dell'uomo secondo la figura dell' 'a immagine e somiglianza' " del Genesi).⁶⁸

La somiglianza con la Sapienza, che è per natura innata nel nostro spirito, per la quale esso non s'acquieta se non nella stessa Sapienza, è quasi una immagine viva di lei. L'immagine non s'acquieta se non in ciò di cui è immagine

66 G. SANTINELLO, *L'uomo* "ad imaginem et similitudinem" nel Cusano, in "Bollettino d'informazione del Centro Studi Bonaventuriano", XXXVII (marzo 1990), p. 87.

67 Il divieto veterotestamentario si riflette in *Es* 34,29-30, dove Dio ha fatto di Mosè, trasfigurandolo attraverso il raggio della sua gloria, "specchio della sua luce" abbacinate: cfr. J. BALTRUŠAITIS, *Le miroir. Essai sur une légende scientifique (Revelation, science-fiction et faillances)*, Parigi, Seuil, 1978, p. 70. Nonostante l'impiego della metafora del "riflesso trasformatore divino", capace di produrre una metamorfosi della pelle del viso di chi l'osserva (quasi rivestendola "con una maschera luccicante come un metallo ben levigato" del tutto simile ad uno specchio) (*ibid.*), è posto difatti l'accento sull'insostenibilità per lo sguardo umano di un simile irraggiamento (e non soltanto del volto di Dio, ma anche del suo 'riflesso-impronta' lasciato in Mosè): Mosè, di ritorno dal monte Sinai, "non sapeva che la pelle del suo viso era diventata raggiante, perché aveva conversato con lui. Ma Aronne e tutti gli Israeliti, vedendo che la pelle del suo viso era raggiante, ebbero timore di avvicinarsi a lui. Mosè allora li chiamò e Aronne, con tutti i capi della comunità, andò da lui. Mosè parlò loro [...]. Quando Mosè ebbe finito di parlare a loro, si pose un velo sul viso. Quando entrava davanti al Signore per parlare con lui, Mosè si toglieva il velo, fin quando fosse uscito".

68 A. TAGLIAPIETRA, op. cit., 1991, p. 149 e p. 135.

e da cui ha il principio, il mezzo ed il fine. L'immagine viva, per mezzo della vita, trae da sé il moto verso l'esemplare nel quale soltanto si acquieta. La vita dell'immagine non può quietarsi in se stessa, poiché è vita della vita della verità e non vita propria. Perciò essa si muove verso l'esemplare come verso la verità del proprio essere (*Id. De sap.* I, 37-9; 77).

Il 'Verbo-specchio' di Dio, in cui è posta l'idea originaria dell'uomo così com'egli era uscito dalle mani onnipotenti del creatore, per questa capacità redentiva, non può esser altro che il Figlio unigenito di Dio Padre: Cristo stesso, nella cui divino-umanità l'uomo ritrova il proprio modello esemplare preservato nella sua purezza originaria, a cui conformandosi l'immagine decaduta dello spirito creato può essere redenta e ristabilita nella sua originaria bellezza prelapsaria. L'unione con quell'umanità perfetta e libera dal peccato che io vedo rappresentata ontologicamente nel Verbo incarnato, afferma Cusano, "fa in modo che in ciascun uomo, che aderisce a Cristo con una fede operosa (*fides formata*), Cristo stesso divenga quell'uomo che egli è, in un'unione con lui quanto mai perfetta, fatta salva la molteplicità numerica degli individui umani" (*DI* III, 138; 209s). Da questa 'immagine-archetipo' dell'umanità in Cristo, come scrive Bonaventura, dunque, l'anima dell'uomo "viene purificata, illuminata e resa perfetta, così che essa, quale immagine [di Dio], sia restaurata e resa conforme alla Gerusalemme celeste";⁶⁹ difatti, "se l'immagine è una somiglianza espressiva, quando la nostra anima contempla in Cristo, Figlio di Dio – che è per natura 'l'immagine del Dio invisibile' (*Col* 1,15) –, la nostra umanità così mirabilmente esaltata, così ineffabilmente unita, vedendo congiunti insieme il primo e l'ultimo, il sommo e l'infimo, la circonferenza e il centro, 'l'alfa e l'omega' (*Ap* 1,8), il causato e la causa, cioè 'il libro scritto dentro e fuori' (*Ap* 5,1; *Ez* 2,9), essa è pervenuta ormai a un grado perfetto di realtà, affinché con Dio giunga [...] alla perfezione delle sue illuminazioni".⁷⁰

Ora, in questa prospettiva interpretativa assume un nuovo significato il tema dell'*icona Dei*. In effetti, com'è stato osservato,⁷¹ l'immagine che Cusano aveva con ogni probabilità presente e fu causa ispiratrice dello scritto

69 BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, cit., c.IV, 3, col. 307B; trad. it. cit., p. 109 (trad. modificata). Che questo pensiero sia valido anche per Cusano – cioè che la conoscenza di sé ottenuta dal riflettersi della propria immagine nel Verbo sia una conoscenza essenzialmente salvifica e redentiva –, acquisterà la sua piena evidenza non appena si tratterà della centralità della caduta nel pensiero cusano e della *mystica visio* nei termini di *filiatio Dei*.

70 Ivi, c.VI, 7, col. 312A; trad. it. cit., p. 139.

71 A. STOCK, *Die Rolle der "icona Dei" in der Spekulation "De visione Dei"*, cit., pp. 52-4.

sulla visione di Dio, non era tanto una semplice icona dell'onniveggente ritratta da un artista umano, bensì "un'immagine del tipo *Vera icon*" (del tutto simile a quella inviata a monaci di Tegernsee), "id est imago vera": una raffigurazione dell'Uomo Dio, cioè, "che non è stata realizzata dalla mano dell'uomo".⁷² Si tratterebbe allora, con una certa verosimiglianza, di una raffigurazione del volto santo di Cristo che s'inserisce nella tradizione iconografica che in vario modo riproduce l'immagine originaria di Gesù autotimpresasi miracolosamente nel sudario della Veronica: un'*imago-reliquia*, per così dire, in cui valore artistico e aspetto cultuale-devozionale si saldano inscindibilmente, immagine *sui generis* annoverata non a caso da Cusano nella *Praefatio* del *De visione Dei* fra le rappresentazioni dell'onniveggente più significative da lui conosciute.⁷³

72 Questo tipo di raffigurazione pittorica, in cui si attua una fusione consapevole tra icona e ritratto, è stata inaugurata da Jan van Eyck, autore di molte immagini di Cristo sul modello della *vera eikon*. Si tratta un'immagine di Cristo "che diviene un oggetto di culto privato, realizzato tramite un ritratto 'a sé stante'": P. STEGER, *De visione Dei*, in *1500 circa*. Landesausstellung 2000 (Catalogo della mostra storica di Bressanone, Palazzo Vescovile, 13.5-31.10.2000), Milano, Skira, 2000, p. 320, spiegazione della fig. 2-4-1.

73 La leggenda di santa Veronica (da cui deriverebbe, per metonimia, anche il nome del velo su cui s'imprese miracolosamente il volto di Gesù: la *vera icon*, appunto), leggenda databile a partire dal VII-VIII secolo, originariamente non aveva niente a che vedere con la Passione di Cristo. Essa, nei primi documenti riscontrabili, si sovrappone all'episodio evangelico dell'emorroissa (che i Vangeli apocrifi riconoscono come Berenice), la quale, toccando le vesti di Gesù, era stata miracolosamente sanata dal male di cui soffriva da dodici anni. Solanto nel *Joseph d'Arimathie* (1183 circa), ROBERT DE BORON traspone l'incontro di Cristo con Veronica nell'ambito della storia della Passione; in quest'opera si narra infatti come Veronica, avendo presenziato alle sofferenze del Cristo nella sua dolorosa salita al Calvario, fosse entrata in possesso di un panno miracoloso recante la sua santa effigie, panno che "è quello che Gesù usò per detergersi il viso mentre si dirigeva al luogo della sua crocifissione": G. WOLF, "Or fu sì fatta sembianza vostra?". *Sguardi alla "vera icona" e alle sue copie artistiche*, in AA.VV., *Il volto di Cristo*, a cura di G. Morello e G. Wolf, Catalogo della mostra organizzata dal Palazzo delle esposizioni e dalla Biblioteca Apostolica Romana, (Roma, Palazzo delle Esposizioni, 9 dicembre 2000 - 16 aprile 2001), Milano, Electa, 2000, p. 105A. Nel XIV secolo la leggenda subì profonde trasformazioni, e venne infine accolta definitivamente dalla tradizione francescana nelle rappresentazioni della *Via Crucis*: nella VI stazione, mentre Cristo viene condotto al Golgota, Veronica, impietositata dalle sofferenze del Cristo, terse dal suo viso il sudore, misto a sangue, con un telo di lino, su cui rimase impresso il santo volto di Gesù. Ora, "nelle rappresentazioni popolari della passione di Cristo del XV secolo, l'episodio della Veronica assunse un significato di rilievo: essa divenne la *Vera icon*, accanto all'*imago pietatis* una delle immagini di culto più importanti" della Chiesa occidentale: A. STÖCK,

Stando così le cose, l'esperienza resa possibile da un' *icona Dei* del tipo del sudario della Veronica, come afferma Beierwaltes, è "un'esercitazione (*manuductio, excitatio*) per giungere alla visione di Dio, il quale non appare più in modo rappresentabile mediante immagini".⁷⁴ In altre parole, la *sensibilis experientia* raccomandata da Cusano ai monaci destinatari del trattato – il cui sottotitolo suona non a caso *De icona Dei*; appellativo rievocato nel riferimento interno al *De possest* (1460) al *libellus 'iconae'* (cfr. ivi 69; 296), nonché nell' *Apex theoriae*, in cui Cusano rimanda al *de icona sive visu dei* (ivi, 130; 378) –, non evoca soltanto uno schema di 'geometria simbolica' atto a tradurre formalmente i modi del parteciparsi dell'Uno nell'alterità variamente contratta e differenziata del molteplice. Quest'e-

Die Rolle der "icona Dei" in der Spekulation "De visione Dei", cit., p. 54. La vera *icon*, nella cristianità d'occidente, assunse infine un significato analogo alla leggenda orientale relativa a re Abgar ed al santo *mandylion* in cui era impresso il volto di Gesù (leggenda le cui tracce risalgono alla *Doctrina Addai* del V secolo): quest'immagine, secondo il racconto, fu inviata ad Edessa, per la guarigione di quel re, da Cristo stesso attraverso Anania, servo inviato da Abgar in Palestina alla ricerca del Figlio di Dio: cfr. L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, trad. it. di A. Lanfranchi, Milano, La Casa di Matrona, 1995, pp. 19-22. Ora, la leggenda della Veronica diede origine ad una tradizione iconografica in cui la Santa viene rappresentata nell'atto di ostendere un telo sul quale è impresso il Santo Volto, il quale racchiude in sé sia il motivo della sua sofferenza (per cui il volto di Gesù è ritratto *sub specie passionis*), sia quello della futura redenzione (dove la sofferenza è trasfigurata in un'immagine di una bellezza trascendente che va oltre i limiti della stessa raffigurazione pittorica). Questa duplice tipologia iconografica si trova ben espressa in due tavole del cosiddetto Maestro della Veronica: la prima, del 1410 ca., ora esposta alla Alte Pinakothek di Monaco di Baviera, raffigura il volto *patiens* del Cristo col capo cinto di spine, dietro cui spuntano i bracci del *lignum crucis*; la seconda, del 1420 ca., custodita alla National Gallery di Londra, rappresenta il volto di Cristo trasfigurato e cinto da un'aureola dorata, il cui sguardo si perde nella vaghezza dell'infinito da cui chiama – avendo egli vinto la morte – la sua ricongiunzione nell'eternità con Dio Padre: cfr. T.M. DI BLASIO, *Veronica. Il mistero del Volto*, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 152-3. Del sudario della Veronica, conosciuto ancora da Cusano, si è persa tuttavia ogni notizia intorno alla metà del XVI secolo: esso, molto probabilmente, decorava un altare del duomo di Coblenza, e nel 1581 vi sarebbero ancora testimonianze della sua esistenza: cfr. A. STOCK, *Die Rolle der "icona Dei" in der Spekulation "De visione Dei"*, cit., p. 52. In conclusione, "l'immagine di Cristo, che più tardi venne scolpita nella chiave di volta della crociera della chiesa di St. Nikolaus a Cusa (1458), dovette presumibilmente richiamare alla memoria l'icona di Coblenza, e forse anche l'immagine [dell'onniveggente] del *De visione Dei*": "Nota degli editori" allo scritto di A. Stock, *Die Rolle der "icona Dei" in der Spekulation "De visione Dei"*, cit., p. 68.

74 W. BEIERWALTES, *Visio facialis - Sehen ins Angesicht*, cit., p. 97.

sperienza, ben più concretamente, rappresenterebbe (traducendolo peraltro in un *sensibilis aenigma* facilmente accessibile all'intelletto) il compimento della via mistica mediante la filiazione per adozione, in cui risulta centrale il momento del rispecchiamento reciproco tra *speculum absolutum* (il Verbo) e *speculum contractum* (la mente creata). Come scrive K. Reinhardt, questo esperimento può quindi essere caratterizzato "come un'introduzione alla dottrina mistica di Cristo"; sicché "la meditazione al cospetto dell'immagine dell'onniveggente assume un nuovo indirizzo: essa diviene [...] una meditazione sul *logos* trinitario ed umanato in quanto mediatore della visione di Dio".⁷⁵ In quella "prassi sperimentale (*experimentalis praxis*), che è bellissima e chiarissima", così scrive lo stesso Cusano in una lettera a Caspar Ayndorffer, "voi stessi potrete trovare la meravigliosa attrattiva per poter ottenere tutto ciò che si può sapere principalmente in teologia mistica. Io, sino ad ora, non ho trovato un espediente più utile al fine di supplire alla nostra fragilità nel concepire colui che supera noi stessi".⁷⁶

Come l'artista umano, conformemente al divieto vetero e neotestamentario,⁷⁷ non può farsi alcuna immagine di Dio, ma non perciò è il legittimo venerare quell'immagine che il Figlio di Dio stesso, per volontà del Padre e del tutto sovrannaturalmente, ha da sé impresso miracolosamente nel suo sudario (vera e propria *reliquia per contactum*, o immagine acheropita);⁷⁸ allo stesso modo, trasferendo il medesimo schema nell'am-

75 K. REINHARDT, *Christus, die "absolute Mitte", als der Mittler zur Gotteskindschaft*, in "Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft" (1989), n. 18, p. 219 e p. 201.

76 N. CUSANO, Lettera del 14 settembre 1453, cit., p. 116.

77 Su questo tema, nel contesto del pensiero di Cusano, cfr. ancora W. BEIERWALTES, *Visio facialis - Sehen ins Angesicht*, cit., p. 93. La circostanza che Cusano abbia scelto come strumento privilegiato della sua riflessione una semplice icona, gli fu rimproverato da Vincenzo di Aggsbach: cfr. M. DE GANDILLAC, *Introduzione a NICOLAS DE CUES, Lettres aux moines de Tegernsee*, cit., p. 14.

78 Si tratta dell'ὀρχηποποίητος, o, come più sotto indicato nel testo, dell'immagine "non fatta da mano d'uomo", originariamente identificata con il santo *mandylion* (da *mandil*, che in arabo significa "salvietta", in greco spesso reso con ἐκμαγεῖον), l'immagine edessena del volto di Cristo. Secondo l'imperatore Costantino VII Porfirogenito, il probabile autore della *Narratio de imagine Edessena* (945) (cfr. PG, vol. CXVII, col. 425; trad. lat. p. 236), due possono essere state le cause (entrambe miracolose) che hanno portato alla formazione dell'immagine acheropita: o si produsse nel momento in cui Cristo "si lavò il volto e lo asciugò ponendovi sopra un panno" (ed è questa l'ipotesi più accreditata dall'autore); oppure in conseguenza del "sudore sceso sotto forma di gocce di sangue dal volto durante la Passione", sudore di cui s'impregnò un panno calcato da Cristo stesso sul suo volto, lasciandovi così impressa la propria immagine (*expressa imago*): cfr. H.L.

bito della visione mistica del divino, l'intelletto umano, sebbene non possa comprendere con le immagini, i concetti e i nomi che esso ha a disposizione la verità nella sua semplicità assoluta, può tuttavia ottenere, tramite la gratuità di un'auto-ostensione del principio divino stesso nel suo Verbo (l'*imago consubstantialis Patris*), la *facialis visio* dell'Uno. L'ἁχειροποίητος (letteralmente: l'"icona non fatta da mano d'uomo"), in modo simile alla concessione della grazia a noi comunicata per la mediazione del Figlio, è un'auto-manifestazione gratuita del divino (*sui ipsius ostensio*). Si tratta cioè del principio eteronomo e trascendente della facoltà umana del conoscere, il quale, schematizzando se stesso attraverso i tratti distinguibili lasciati dall'impronta misteriosa del suo volto (la *figura substantiae Patris*) (*Pos.* 69; 296) – allo stesso modo dell'immagine riflessa in uno *specchio* di ciò che, essendo al di fuori del nostro campo visivo, non è di per se stesso visibile –, ci avvicina sovranaturalmente alla verità ineffabile, facendoci ascendere dalla conoscenza intellettuale all'*unitiva visio*, in cui 'chi vede', a causa del potere sovranaturale d'irradiazione dell'immagine contemplata, si trasforma miracolosamente nell'"oggetto della visione"; si tratta dunque della visione dell'amore, la quale,

KESSLER, *Il mandilyon*, in AA.VV., *Il volto di Cristo*, cit., p. 67B. In relazione alla formazione della leggenda di santa Veronica, evidentemente, per il riferimento esplicito alla Passione di Cristo, risulta più importante la seconda ipotesi: si potrebbe pertanto accennare, dal punto di vista di una storia degli effetti, ad una possibile linea di continuità tra l'immagine acheropita edessena, la leggenda di Veronica e la tradizione iconografica che da essa nacque: lo stereotipo medioevale dell'*imago pietatis*, quello di Cristo come "Uomo dei dolori" (*Christus al Schmerzenmann*, tradizione raffigurativa dell'Europa centrale secondo cui Gesù, quasi privato dei suoi attributi divini trascendenti, viene rappresentato con i tratti di un uomo sofferente, sfigurato dalle ferite inferte al momento della Passione e della massima umiliazione del suo corpo mortale conseguente alla sua ignominiosa crocifissione) e, infine, le immagini quattrocentesche del tipo *vera icon*, di cui Cusano fece ampio uso (quale *manuductio*) nella descrizione della via mistica. Queste ultime, come si è già accennato, hanno avuto come massimo interprete Jan van Eyck, che dal 1438 al 1440 in poi creò una serie di *images Christi*, le quali – non pretendendo più di essere una vera e propria icona o reliquia, e tralasciando il riferimento esplicito all'impronta diretta e miracolosa di Cristo sul suo sudario – divengono semplicemente "il ritratto di una 'vera immagine', che rinuncia al suo supporto materiale (il sudario)", e che pertanto può essere firmata dall'artista quale consapevole "ritratto" del Cristo (sebbene essa si presenti ancora con i tratti dell'immagine devozionale, in cui realtà di un evento sovranaturale e finzione pittorica si sovrappongono tacitamente): cfr. G. WOLF, "*Or fu sì fatta sembianza vostra?*". *Sguardi alla "vera icona" e alle sue copie artistiche*, in particolare la Scheda IV. 26 (*Cristo*, Copia da van Eyck, 1438, esposta a Berlino, Gemäldegalerie der Staatlichen Museen-Preussischer Kulturbesitz), cit., pp. 187-8.

così afferma Ugo di San Vittore, “viene trasformata a somiglianza di qualunque cosa essa ami”.⁷⁹

La vera icon, in altre parole, in quanto immagine acheropita – icona fatta da Dio stesso, ‘senza usare mani umane’, in cui “la presenza effettiva dell’essemplare (*Urbild*) nella copia (*Abbild*) appare costitutiva per l’idea dell’immagine (*Bildniss*)” stessa; sicché l’immagine divina può essere intesa come lo specchio misterioso necessario per il compimento della tanto desiderata visione ‘faccia a faccia’ dell’assoluto –,⁸⁰ è allo stesso tempo il simbolo e il prolungamento dell’evento sovranaturale dell’incarnazione del Figlio di Dio, ovvero “una conseguenza dell’incarnazione divina” stessa.⁸¹ Essa, allora, è l’immagine dell’immagine dell’invisibile, rivelazione miracolosa della rivelazione ipostatica dell’assolutamente irrilabile, la rappresentazione della rappresentazione *in carne* di ciò che è in se stesso irrepresentabile: *revelatio* enigmatica in cui coincidono evidenza e mistero, donazione effusiva di sé (in quanto luce intelligibile della verità) e sua sottrazione epifanica (in quanto tenebra dell’ignoranza) prima di ogni loro reale opposizione, e attraverso cui la mente “ha la capacità di rendere se stessa senza fine sempre più conforme all’attualità divina, anche se rimane sempre inaccessibile la precisione dell’arte infinita” (*Id. De men.* XIII, 205; 193).

Inoltre, l’immagine di quell’immagine dell’eterno che è la stessa verità (il Verbo, infatti, è “sic imago quod veritas”), ha un indiscutibile aspetto umano: l’Uomo Dio, presentandoci il suo volto in un’auto-raffigurazione miracolosa, invita l’uomo ad assomigliare a lui, ovvero all’idea eterna dell’umanità custodita nel *logos* divino e incarnata in Cristo. La *facies* che egli ci presenta, allora, come si può ancora oggi scorgere nella scultura policroma con cui Cusano fece decorare una delle chiavi di volta del chiostro

79 U. DI SAN VITTORE, *De arrha animae*, in PL, vol. CLXXVI, col. 954C.

80 A. STOCK, *Das Christusbild. Bildtheologische und bilddidaktische Aspekte*, in M. VICHSELHAUS, A. STOCK, *Bildtheologie und Bilddidaktik. Studien zur religiösen Bildwelt*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1981, p. 67.

81 L. USPENSKIJ, op. cit., p. 6. La vera icon, in quanto “prolungamento” dell’incarnazione, diviene a sua volta – in quanto immagine apotropaica, a cui erano associati poteri magici non dissimili da quelli soprannaturali propri dell’Uomo Dio – modello di altre rappresentazioni miracolose, quasi che al *mandylion* fosse associato “anche il potere di riprodursi. Se Cristo aveva messo la sua immagine su un panno [...], anche la reliquia del suo volto doveva avere il potere di trasferire l’immagine su altri materiali”: H. KESSLER, op. cit., p. 69A. Questo è il caso del leggendario *kéramos*, un mattone con cui, per ordine del Vescovo Eulalio, poco prima dell’assedio persiano della città di Edessa (544), era stata murata l’*imago Christi* in una nicchia posta sulla porta di quella città; su questo mattone d’argilla, così narra la leggenda, rimase impressa l’effigie del santo volto di Cristo.

del St. Nikolaus Hospital di Bernkastel-Kues – scultura raffigurante un sudario del Santo Volto sorretto dalle mani del Padre invisibile sospese a lingue di fuoco che si protendono al cielo attraverso le nubi del firmamento⁸² –, è l'immagine della vera umanità redenta e libera dal peccato a cui ogni uomo, se vuol essere veramente figlio di Dio (divenendo così *christiformis*), deve conformarsi, superando così se stesso *ut causatum et imaginem* (cfr. *Aequal.* 20).⁸³ Come afferma Eckhart, “la grazia è il volto di Dio: essa s'imprime senz'alcuna distinzione nell'anima mediante lo Spirito Santo, formandola così ad immagine di Dio”.⁸⁴

82 Di quest'immagine si può vedere un breve ed utile commento nella Nota dell'editore allo scritto di A. STOCK, *Die Rolle der "icona Dei" in der Spekulation* “De visione Dei”, cit., p. 68.

83 Dal punto di vista pittorico, scrive A. DE SANTIS, questa dottrina cusaniana (in parte anche eckhartiana) può essere esemplificata dal celebre autoritratto di A. Dürer (opera del 1500, esposta nella Alte Pinakothek di Monaco, in cui il pittore ha raffigurato se stesso con i tratti tradizionali di un'icona di Cristo), che potrebbe difatti “quasi valere come immagine dell'opera *De visione Dei*: il Dio che guarda all'uomo è immagine dell'uomo che guarda a se stesso come (a) Dio”: *Metamorfosi dello sguardo. Il vedere fra mistica, filosofia ed arte*, Roma, Studia Anselmiana, 1996, p. 151. Per l'immedesimazione attuata da Dürer tra autoritratto ed immagine di Cristo, si veda A. STOCK, *Das Chistusbild. Bildtheologische und bilddidaktische Aspekte*, cit., pp. 88-90. Questa identificazione sarebbe confermata da una successiva raffigurazione del sudario della Santa Veronica (1513), in cui “la testa incoronata da spine di Cristo viene rappresentata [...] con i tratti del viso di Dürer; egli ritrova dunque la sua passione in quella di Cristo. L'Autoritratto come uomo dei dolori del 1522 prosegue questa tendenza”: *ibid.*

84 M. ECKHART, *Ave gratia plena*, in *Die deutschen und lateinische Werke*, cit., *Die deutsche Werke*, vol. I (*Meister Eckharts Predigten*), a cura di J. Quint, Stoccarda, Kohlhamer, 1958, (Predigt XXII), p. 127; trad. it. di M. Vannini, in *Sermoni tedeschi*, Milano, Adelphi, 1985, p. 49. In altro luogo, scrive Eckhart a proposito del *nobilis homo* – l'uomo che si è cioè distaccato (*abgescheiden*) da tutto il superfluo e persino da se stesso in quanto mero essere psicologico (affetto cioè dall'alterità delle immagini del mondo sensibile), per divenire infine “cristoforme” (secondo l'espressione cusaniana) –, “tu sei una sola cosa con ciò che in atto pensi e mediti, conosci e comprendi: sei trasformato nella sua stessa immagine a ‘faccia a faccia’”: *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, cit., p. 354; trad. it. cit., p. 317. Secondo M. DE GANDILLAC, l'esperienza eckhartiana dell'*Abgescheidenheit* e della generazione interiore del Verbo che ne risulta – esperienza metastorica, consumantesi in un *Augenblick* intriso d'eternità, mediante cui lo spirito umano e quello divino si uniscono così intimamente da risultare uno stesso ed identico uno in cui coincidono l'atto del vedere e l'oggetto della visione –, è in realtà per Eckhart “un ideale, un limite inaccessibile”: essa, più precisamente, “corrisponde sul piano antropologico ad una esigenza sovraumana, e su quello teologico ad una tentazione docetista”: *Genèses de la modernité*, cit., p. 352. Peculiare del pensiero eckhartiano sarebbe dunque una dialettica *sui generis*, che anticipa in una cer-

Quest'immagine, inoltre – come ben ricorda la leggenda francescana nell'atto di 'storicizzare' la vera icon, riconducendo la sua origine sovrannaturale nell'ambito della quarta tappa della *Via Crucis* e all'episodio della pietà di Veronica per le sofferenze del Cristo –, è quella della Pietà, dell'umanità sofferente del Figlio di Dio, di un volto dunque "che offre di sé la

ta misura la *coincidentia oppositorum* di Cusano, capace di tenere insieme immanenza e trascendenza del Verbo rispetto all'anima, esplicitandosi in affermazioni contrapposte che esprimono da un lato "la separazione tra creatore e creatura", e dall'altro "l'immanenza di Dio in ogni creatura deificata", *absque immersione, immixtione ac permixtione*: cfr. *ivi*, p. 334. Questa dialettica, afferma De Gandillac, fa sì che l'uomo – facendo il vuoto nel fondo della propria anima per accogliere il Verbo che in lui si genera –, "deificato senza peraltro essere Dio, non possa esprimere la propria condizione se non attraverso l'accumularsi di *espressioni ossimoriche*: il distinto che è indistinto e l'indistinto distinto, l'altro che non è altro e il non-altro altro, l'esistente che non è e ciò che non-è esiste"; procedimento, questo, caratteristico di alcuni scritti di Cusano stesso: *ivi*, p. 354. H. WACKERZAPP ha confrontato Cusano ed Eckhart su questo preciso punto (il rapporto immanenza-trascendenza che caratterizza la partecipazione dell'ente creaturale ed esplicitato al proprio principio trascendente), richiamando quale possibile fonte del pensiero cusaniano proprio il *Commento al Vangelo di Giovanni* di Eckhart: "Est quidem Deus in quolibet, ut illud ens est, in nullo autem, ut illud hoc ens" (Dio è dunque in ogni cosa in quanto essa è, ma in nessuna in quanto essa è un determinato essere): "Nota: Ratio rerum tota intus, tota foris", annota Cusano a margine dell'opera eckhartiana (Il passo di Eckhart commentato da Cusano è il seguente: "Verbum, logos sive ratio rerum sic est in ipsis et se tota in singulis, quod nihilo minus est se tota extra singulum quodlibet ipsorum, tota intus, tota deforis"; cfr. Cod. Cus. 21; l'annotazione di Cusano è riportata in MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinische Werke*, cit., *Die lateinische Werke*, vol. III (Magistri Echardi *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*), a cura di K. Christ und J. Koch, 1936, I, v. 1-5, p. 11, nota 3). Tuttavia, aggiunge Wackerzapp, "Cusano fa della soluzione mutuata da Eckhart un ulteriore e più approfondito punto di partenza problematico: se entrambe le affermazioni debbono essere vere, cioè che da un lato l'infinito è in ogni finito e dall'altro l'infinito è indivisibile ed è in ogni cosa tutto intero, la soluzione [di Cusano] suona così: Dio non può conformarsi alla finitezza delle cose; Dio è dunque in ogni cosa, in quanto essa è infinita, e in nessuna, in quanto finita": *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nicolaus von Cues*, a cura di J. Koch, Münster, Aschendorff, 1962, pp. 134-5. Ora, per Cusano le cose sono infinite soltanto in quanto 'implicativamente' raccolte da tutta l'eternità nel Verbo divino, prima dell'*explicitio* creativa, identiche quindi a quei progetti eterni del mondo che sono le *rationes aeternae* unificate complicativamente nel *logos* divino (la *forma formarum*). In tal senso, in Cusano il motivo della causalità dell'essere ed il rapporto causa-effetto devono essere pensati sin dall'inizio in riferimento ad una teoria platonico-agostiniana delle forme, "nel senso di un rapporto esemplare-immagine fondato [...] sulla causalità efficiente": J. STALLMACH, op. cit., p. 4.

rappresentazione di un'umanità lesa nel suo profondo, unta di sangue e d'innocenza".⁸⁵ In altre parole, l'*imago* della vera umanità offerta da Dio Padre nel Verbo incarnato (lo "specchio di tutte le grazie", lo stesso amato volto di Cristo "nell'espressione della morte", volto a cui gli spiriti creati e celesti "rivolgono i loro occhi e si rimirano", rinnovandosi così al suo cospetto) (Seuse),⁸⁶ quell'immagine cioè a cui l'uomo deve conformarsi per giungere così *ad filiationem Dei* e accedere all'*unitiva visio* del divino, è dunque di tipo 'patico'. Sicché conformarsi a quel volto, in quanto *norma compassionis*, significa per Cusano 'con-patirlo', "assomigliare a Lui in questa passione" e in quest'umiliazione di sé; e la *manuductio* che può condurre alla cognizione mistica di Dio, si configura come una *memoria passionis Iesu*,⁸⁷ la quale "excita te ad compassionem" per le sofferenze del Signore tuo sposo.⁸⁸ E si tratta di una meditazione sulle sofferenze del Cristo in croce guidata da un'*imago sui generis*, nella quale l'uomo – come nella profondità di un'effigie speculare del divino che sia in grado di offrire alla contemplazione, oltre se stessa, anche l'immagine di colui che l'osserva – confonde il proprio volto, per una sorta di 'sovrapposizione empatica e identificante', con quello dell'umanità dolente del Figlio di Dio.⁸⁹

Di fatto, afferma Cusano, "il fedele è pronto a patire ogni cosa per Cristo", nella speranza di ottenere una grande ricompensa (la beatitudine dell'*intellectualis vita* dei figli adottivi di Dio) "per un sacrificio molto modesto" (DI III, 156; 228s): solo la passione, il supplizio e la morte di Cristo recano testimonianza "del *transitus* dal mondo al Padre, dal corruttibile all'incorruttibile, da ciò che è mortale a ciò che è immortale [...], dal sensi-

85 T.M. DI BLASIO, op. cit., p. 52.

86 H. SEUSE, op. cit., p. 208; trad. it. cit., p. 90.

87 N. CUSANO, Sermo CCXXV, *Salutem humani generis* (1456), cit., p. 138A.

88 IDEM, Sermo LIII, *Paradigma filiae adoptivae explanatur* (1445), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVII, *Sermones* II (1443-1452), fasc. 3, cit., p. 247B.

89 Osserva dunque il volto di Cristo, scrive ancora SAN BONAVENTURA, "un tempo raggiante di grandissimo splendore, ora al contrario velato e privo di ogni luminosità; un tempo di mirabile aspetto, ora invece tumefatto e spoglio di ogni bellezza; un tempo pieno di dolcezza, ora sputacchiato e contrario ad ogni leggiadria; un tempo sommamente amabile, ora sgradevole, contro ogni attrattiva [...]. O Signore Gesù Cristo, che ti sei immolato per me, colpisci con le tue ferite il mio cuore e inebria il mio spirito con il tuo sangue! Ovunque io mi volga, ch'io ti veda crocifisso per me; qualunque cosa osservi, mi si presenti tinta [l'anima] di rosso dal tuo sangue; così che, tutta protesa verso di te, non possa trovar nulla, se non la visione delle tue piaghe! La mia consolazione, Signore, sia di essere crocifisso con te": *Soliloquium*, I 4, cit., p. 39B; trad. it. cit., p. 76.

bile all'intelligibile; e ciò al fine della vittoria su questo mondo sensibile e per pervenire alla verità stabile del mondo o cielo intellettuale”.⁹⁰

A poco a poco, mortificata la carne, si ascenda di grado in grado all'unità con Cristo, per essere assorbiti in una profonda unione con lui per quanto è possibile in questa vita! Se è così, trapassando oltre tutte le cose visibili nel mondo, si consegue la perfezione più completa della propria natura. – Tale è quella natura completa, che potremo raggiungere in Cristo, *mortificata la carne e il peccato, trasformati a sua immagine* (ivi 156; 229s; il cors. è mio).⁹¹

Divenire simili al Figlio, secondo Cusano, in alti termini significa – grazie all’“immissione per partecipazione” del lume divino (*Coni.* II, 131; 330s), il cui Spirito vivificatore rigenera la natura umana, corrotta e manchevole, assimilandola a Cristo – portare su di sé la ‘croce della contraddizione o dell’assurdo’, ovvero verificare in se medesimi quelle stesse cose contraddittorie (*verificantur contradictoria*) e meravigliose che avvengono in Cristo, con la sua morte-resurrezione sull’“albero-croce della vita e della morte” (cfr. *De vis.* XXI, 74; 355). Di fatto, il cuore e il fondamento della realtà, rivelato dalla divino-umanità di Cristo (nella cui natura coincidono finito e infinito, realtà creaturale esplicita e assoluta complicazione divina, essere creato e lo stesso creare), è tale da includere in sé, complica-

90 N. CUSANO, *Sermo CXXII, Agnus in Crucis* (1452), cit., p. 10B.

91 Come SEUSE fa dire al *Verbum*, “la pazienza nella sofferenza è un sacrificio vivo, è il soave profumo del nobile balsamo davanti al mio volto divino, è una meraviglia che si impone a tutta la corte celeste”; la sofferenza, in altre parole, purificando l’immagine dell’uomo da tutto ciò che è inessenziale, malvagio e corrotto, “è la via stretta che conduce alla porta del cielo”: op. cit., p. 252; trad. it. cit., p. 148. Seuse evidenzia a tal proposito lo stretto legame che, nella partecipazione alla sofferenza di Cristo, intercorre tra la conoscenza vera di sé, l’umiltà e il raggiungimento della beatitudine eterna (plesso concettuale che, come si vedrà nel prossimo capitolo, è presente in una certa misura anche in Cusano): “La sofferenza preserva dalle grandi cadute, insegna all’uomo a conoscersi [...] mantiene l’anima nell’umiltà, e reca la corona della beatitudine eterna [...]. La sofferenza allontana le colpe, riduce il purgatorio, respinge le tentazioni, cancella le mancanze, rinnova lo spirito [...]. Essa mortifica il corpo che pur deve imputridire, ma nutre l’anima nobile che deve mantenere in eterno”: ivi, p. 251; trad. it. cit., p. 147. È doveroso rilevare come in Cusano, una vera e propria tematizzazione filosofica del ruolo della sofferenza (nel senso di una *imitatio Christi*), tranne qualche breve spunto, sia presente in modo esplicito soltanto marginalmente. Tuttavia, il tema dell’*humilitas*, che si vedrà essere centrale nell’*Idiota De sapientia*, sembra presupporla. Su questi temi si veda I. BOCKEN, *The Language of the Layman. The Meaning of the Imitatio Christi for a Theory of Spirituality*, in “Studies in Spirituality” (2005), XV, pp. 217-49.

tivamente e al modo dell'indistinzione antecedente ogni possibile contrarietà e opposizione, tutto ciò che nelle dimensioni dello spazio e del tempo ha da sempre ingaggiato una lotta per cui essere se stessi, preservando la propria identità esclusiva, significa escludere l'altro da sé come il proprio *oppositum* antidialettico. Accesso alla vita eterna e morte sulla croce, innalzamento e abbassamento, entrare e uscire, luce e tenebre, scienza e ignoranza, elevazione all'apprensione senza veli della verità e spirito d'umiltà, *creare* e *creari* sono allora come le due facce (o dimensioni simultaneamente compresenti) della stessa immagine infinita del Padre riflessa nello specchio assolutamente piano e terso della verità: ciò che a noi, per una sorta d'inganno prospettico dovuto alla limitatezza dell'umana facoltà visiva (affetta dall'imprescindibile disposizione quantitativa del proprio angolo d'osservazione della realtà), appare in basso, come morte, mortificazione, umiltà, ignoranza e sofferenza, dal punto di vista del Figlio, *magister humilitatis perfectae*,⁹² è in realtà la sola condizione di possibilità per aver accesso al cielo dell'eternità. Il Verbo, infatti, in quanto *absoluta coincidentia*, è l'inversione sia dei rapporti ordinari che vigono nella realtà esplicita, sia della logica che li governa, offrendo con l'esempio vivente della sua persona quella via paradossale "per la quale chi muore giunge alla risurrezione della vita" (*Ven.* XXXII, 92; 132); così come l'infinito in atto, rispetto alla facoltà limitata di apprensione della nostra ragione, è come un 'mondo capovolto', la cui legge sfugge a ogni umano poter comprendere, e in cui la realtà è come se si trovasse riflessa da quegli "specchi concavosferici" di cui parla Bacone, nei quali "quasi nulla appare così com'è, eccetto che per l'ordine delle parti, che è identico tanto nello specchio quanto nella cosa riflessa": le immagini riflesse in questi specchi, per il resto, ingannano sia nei confronti delle dimensioni, sia della quantità e sia per l'orientamento nello spazio (apparendo talvolta gli oggetti in questi 'specchi magici' addirittura 'sottosopra'):⁹³ "E così possiamo intendere come dal contrario scaturisca il contrario, dalla povertà e dalla mortificazione dei beni di questo mondo nascano i beni spirituali, dalla mortificazione della gioia di questo mondo nasca la felicità dell'altro [...]".⁹⁴

92 SAN BONAVENTURA, *Lignum vitae*, Fructus 1 7, in *S. Bonaventurae Opera omnia*, cit., vol. VIII, 1998, p. 72B; trad. it. di A. Calufetti, in *Soliloquio dell'anima, L'altero della vita, Le cinque feste di Gesù bambino*, cit., p. 224.

93 R. BACONE, *Opus Majus*, a cura e con introduzione di J.H. Bridges, Francoforte, Minerva, 1964, vol. II, p. 136; cfr. pp. 490-1.

94 N. CUSANO, Sermo LXI, *Ex Ipso, per Ipsum et in Ipso* (1446), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVII, Sermones II (1443-1452), fasc. 4 (Sermones 1443-1452), a cura di H. Schnarr, 2001, p. 332A.

Dio, per tornare ancora alla figura P, in quanto principio o causa assoluta, contenente universale (*l'amorosum omnium creaturarum ligamentum*) e fine di tutto ciò che è, è sia base della piramide della luce (causa esemplare-efficiente dell'universo), sia base di quella delle tenebre (in quanto possibilità 'materiale' o *posse fieri* delle singole cose create e informate dal suo onnipotente *posse facere*); sicché, dal punto di vista dell'infinito (in sé stesso inaccessibile a ogni umano *posse cognoscere*), "i limiti inferiori dell'essere possibile devono potersi identificare con quelli superiori" dell'essere in atto: per tale motivo, afferma Haubst, "dove la ragione vede il nulla come il limite [inferiore] della realtà, l'intelletto vede il *minimum* trascendente, che coincide con il *maximum* assoluto; ovvero, esso vede quella possibilità assoluta che è, allo stesso tempo, forma assoluta. Anche per questo, dunque, bisogna pensare all'unità divina come alla possibilità massima e minima insieme, come 'alto' e 'basso', e quindi scorgere nella possibilità assoluta, simultaneamente, l' 'alto' e il 'basso'", ovvero la sintesi indifferenziata dei due punti massimamente distanti dell'ordinamento gerarchico del reale.⁹⁵

In questo mondo rovesciato rivelato 'in e da Cristo', per meglio dire, la realtà, se da un lato è come noi la conosciamo (in quanto esplicata e soggetta al mutare del tempo), dall'altro essa si trova *simul et semel* in un modo opposto al suo stato ordinario (la realtà nello stato d'immanenza dell'eternità), nonché in un continuo e fluido passaggio da uno stato all'altro: *contrarium ex contrario*,⁹⁶ scrive Cusano conformemente a una '*theologia coincidentiae*' che ha il suo centro speculativo nella natura ambivalente e assolutamente complicativa dell'Uomo Dio. Nello specchio infinito della verità (il *Verbum*, autorivelantesi nella *facies Iesu*), infatti, l'ordinamento del creato si riflette, in un modo che sfugge a ogni legge catottrica, come nel suo 'doppio trasfigurato e capovolto', dove chi crea è lo stesso

95 R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 134. A proposito della separazione della forma (o spirito, che ascende al di sopra dell'influenza astrale) dal corpo (che ritorna alla possibilità) all'atto della morte dell'uomo, Cusano scrive: "E chi potrà mai sapere in qual modo questo fine venga raggiunto in Dio dalle forme inferiori in virtù di quella forma superiore, e come questa ascenda alla circonferenza, che è Dio, mentre il corpo discende verso il centro, ove c'è ancora Dio, cosicché il moto di tutte le cose sia verso Dio, nel quale un giorno – siccome in lui centro e circonferenza sono uno – anche il corpo, benché sia sembrato discendere quasi verso il centro, e l'anima, pur ascesa alla circonferenza, di nuovo si riuniscano [...]?" : *DI* II 109-110; 174s.

96 N. CUSANO, *Sermo CCXXV, Salutem humani generis* (1456), cit., p. 139B. In realtà, come nota il curatore, si tratta di una citazione da MARIO VITTORINO: cfr. *Ad-versus Arium* 4, XXIV; in CSEL, vol. 83, I 46-8, p. 263.

prodotto dell'attività creatrice, senza alcuna possibilità di superare razionalmente la contraddizione: "E dunque sembra che la stessa cosa sia Dio e creatura: secondo il modo del datore è Dio, secondo il modo del dato è creatura. Non vi sarà dunque che una sola cosa, la quale, a seconda della diversità del modo, ha diversi nomi. Essa sarà perciò eterna secondo il modo del datore, e temporale secondo il modo del dato, e sarà fattore (*factor*) e fatto (*factum*), e così via" (*De dato* II, 72; 139).

CAPITOLO TERZO AUTOCOSCIENZA E VISIONE MISTICA DEL DIVINO

1. *La luce e i colori: l'“in-essere” e l'“esser-trascendente” del divino*

“Chi considera la capacità di uno specchio in se stessa, vede che essa precede ogni quantità; e se la concepisce viva di vita intellettuale, nella quale risplenda l'esemplare di tutte le cose, si forma una congettura accettabile intorno alla mente”.

(*Idiota De mente*, V)

Il principio divino, afferma Cusano, nonostante l'inadeguatezza di tutti i nomi e le definizioni imposte dalla ragione, sulla base dell'analogia '*visus humanus*' - '*visio divina*', può essere chiamato, con una certa approssimazione alla verità, *Deus*, cioè *théos*, da *theorò*, vedo. Egli, che “è nella nostra regione come la vista nella regione del colore” (*Deus absc.* 9; 9m), è dunque pura e infinita visione, “che tutto vede, che in tutto è, che per tutto si diffonde” (*Quaer.* I, 22; 21m); sicché, sulla base dell'analogia stabilita, “la visione contiene un'immagine della via nella quale deve inoltrarsi colui che cerca [la verità]. Bisogna perciò che dilatiamo, dinanzi all'occhio della visione intellettuale, la natura della visione sensibile e che, muovendo da quest'ultima, costruiamo la scala per l'ascesa” (ivi 15; 15m).

La vista, in effetti, si produce in noi mediante un certo “spirito luminoso” che discende nel nostro occhio; essa, attualizzata da un tale lume mentale, “è così pura, senza macchia alcuna di cose visibili, che, al suo confronto, queste ultime appaiono pari a tenebre e, in qualche misura, a densità corporea contrapposta a spiritualità luminosa”. In particolare la vista, secondo Cusano, per poter apprendere visivamente i vari colori, non deve essere in se stessa di nessun colore determinato; il *visus* umano, in quanto condizione di possibilità dell'apprensione del colore, è dunque del tutto estraneo alla regione dei colori, e non può esistere in modo contratto in alcuno di essi. La vista, afferma Cusano, “affinché il suo giudizio sia veritiero e libero, non possiede più di un colore che di un altro; affinché la sua potenza sia la medesima nei riguardi di tutti i colori, non è limitata a nessu-

no di essi. La vista non è mescolata ai colori, affinché la sua visione sia vera” (*ibid.*). In tal senso – il che vale in modo eminente per l’*absolutus visus* divino, che è tutto intero in ogni realtà esplicata, pur non risolvendosi mai completamente in nessuna cosa particolare – l’‘in-essere’ della facoltà visiva, vale a dire la sua funzione fondante e costitutiva rispetto al mondo vario dei colori, è una sola cosa con il suo stesso ‘esser-trascendente’, con il fatto cioè di non poter mai risolversi in nessun ente contratto: sicché ogni mente creata, essendo limitata nella propria capacità visiva alla regione di cui fa parte, “non è in grado di cogliere la vista, anzi non è neppure in grado di cogliere che essa sia qualcosa, poiché, non afferrando altro che il colore, ritiene che tutto il non-colorato non esista affatto” (ivi 16; 16m):

Mentre con l’intelletto intuiamo il mondo delle cose visibili, cercheremo dunque invano di sapere se, in tal mondo, esista una qualche cognizione della vista; non cogliendo nulla di non colorato, tutto il mondo del colore ignora la vista. E se affermassimo che la vista esiste e non è qualcosa di colorato, pur volendo il mondo delle cose visibili farsi un’immagine di essa, non troverà in alcuno dei propri concetti qualcosa di simile alla vista, giacché ogni suo concetto è in funzione del colore [...]. Perciò nessuno dei nomi che si possono assegnare a quella regione conviene alla vista: né il nome bianco, né il nome nero, né quello di tutti i colori misti, dato che alla vista non conviene né il nome di bianco e di non-bianco insieme, né quello di nero e di non-nero insieme (*ibid.*).

Grazie al tipico procedimento cusaniaco del *transferre in infinitum*, secondo cui le determinazioni colte dai sensi e dalla ragione possono essere ‘infinitizzate’ per assurgere a simbolo approssimativo del divino, il *Deus absconditus* può dunque essere concepito, nel suo rapporto di fondazione con la regione dell’alterità varia del molteplice, come *absoluta visio*, “dalla quale proviene la vista di tutti i vedenti, [...] superiore a ogni acutezza, a ogni rapidità e potere di tutti coloro che vedono in atto o che possono divenir veggenti” (*De vis.* I, 10; 267); in effetti, scrive Cusano, “l’essere assoluto (*esse simplex*), visibile alla sola mente, sta alla mente come il colore sta al senso della vista” (*Apex*, 123; 373).

Dio, la cui vista assoluta (o lume trascendente) “è prima d’ogni altra luce esprimibile con un nome qualsiasi e prima dell’altro semplicemente” (*Non al.* III, 7; 796), in modo simile alla vista umana rispetto ai vari colori, pur avendo dato origine a tutte le cose esistenti – egli, infatti, “*non è altro* da nessuna cosa e ne costituisce l’essere e l’intelligibilità”¹ –, non s’identifica con nessuna di esse; sicché Dio, pur essendo tutto intero in tutto

1 G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Bari, Laterza, 1987, p. 133.

ciò che è (secondo l'anassagoreo *quodlibet esse in quolibet*) (cfr. *DI* II 76; 143s),² non s'esaurisce in nessuna cosa esistente, preservando così il suo essere assolutamente trascendente e indivisibile (in quanto *nihil omnium*). Quel potere stesso (*posse ipsum*) che è la divinità, scrive Cusano,

viene chiamato da alcuni santi luce, non sensibile o razionale o intelligibile, ma luce di tutte le cose che possono risplendere, poiché nulla può essere più chiaro e più bello dello stesso potere. Guarda dunque alla luce sensibile, senza la quale la visione sensibile non può sussistere, e bada come in ogni colore ed in ogni visibile non vi sia altra ipostasi che la luce, la quale variamente appare nei vari modi di essere dei colori (*varie in variis essendi modis colorum apprens*); e come tolta la luce, né il colore, né il visibile, né la vista possano più rimanere. Ma la chiarezza della luce, come è in sé, supera la potenza visiva. Essa non è veduta com'è in sé, ma come si manifesta nei visibili, in uno più chiaramente, in altro più oscuramente; e quanto più chiaramente il visibile rappresenta la luce, tanto più esso è nobile e bello. Ma la luce complica e supera la chiarezza e bellezza di tutti i visibili. Né la luce si manifesta in essi così da mostrarsi visibile, anzi vi si manifesta invisibile, poiché nei visibili la sua chiarezza non può essere compresa (*Apex*, 122-3; 371).

Ora, l'analogia funzionale riscontrata tra *contractus visus* e *absoluta visio* si fonda sul rapporto teologico d'immagine e somiglianza fra intelletto umano e pensiero divino, relazione in cui si esprime la partecipazione ontologica del *logos* creato all'eterna Sapienza. Se, quindi, la vista sensibile, capace di percepire l'alterità varia dei colori, è immagine del pensiero intuitivo umano (dato che, per Cusano, "videre et intueri convertuntur"), il quale si comporta così verso le cose visibili come la luce rispetto alla regione dei colori;³ quest'ultimo, a sua volta, sembra potersi definire come un'immagine depotenziata del pensiero assoluto dell'Uno, il divino "pensiero del pensiero" (*cogitationum cogitatio*) (cfr. *Non al.*, prop.VIII, 62; 852), la conoscenza che Dio ha di sé riflettendo eternamente la propria immagine consustanziale nel proprio Verbo speculare (l'*absolutus conceptus*, nella cui riflessività assoluta, come *lumen de lumine*, si genera il bagliore eterno dell'autoconoscenza istantanea del principio).

Nello sviluppo di questo intrico di metafore emergerà il peculiare carattere di autocoscienza (essenzialmente fondata nel *cogito* assoluto di Dio)

2 Cfr. DIELS-KRANZ, 59 B 1.

3 Per questa convergenza metaforica, dal punto di vista della storia del pensiero medievale, si veda G. SPINOSA, *Visione sensibile e intellettuale. Convergenze gnoseologiche e linguistiche nella semantica della visione medievale*, in "Micrologus" (1997), n. 5, cit., pp. 121-4.

del pensiero intellettuale umano: come afferma Cusano, “oculis iste noster non videt se nisi reflexe a speculo; sed spiritus non videt alia nisi prius se videat”.⁴

2. *L'uomo imago Dei: il concetto di modus e l'espressività dell'umano vedere*

“Non hai mai visto che la pietra di carbonchio, chiamata dai contadini rubino, è scorta nell'ora terza della notte, quando l'aria e il luogo sono nell'oscurità più completa, senza bisogno del lume della candela, perché in questa pietra c'è la luce? La luce, quando vuol farsi vedere, lo fa attraverso la pietra, perché la luce è, in sé, invisibile al senso”.

(*De non aliud*, XI)

a. *La mens quale viva Dei imago*

Fra Dio e uomo, conformemente alla dottrina cristiana che vede l'essere umano creato a immagine e somiglianza di Dio, non c'è lo stesso rapporto che vi è fra un qualsiasi ente creato e il proprio principio trascendente. Lo spirito umano, difatti, non è una semplice contrazione dell'assoluto, bensì l'*imago* creaturale del Verbo, la sola “immagine della verità immutabile”;⁵ o, per meglio dire, esso è la “viva similitudine intellettuale di Dio” (*intellectualis viva Dei similitudo*) (*De fil.* VI, 62; 57m):⁶ “Niente è più nobile della mente” (*Compl.* IX, 46; 627). Come afferma san Bonaventura, l'anima dell'uomo “non è soltanto *vestigium Creatoris*, bensì anche *imaginem eius*, il che è proprio della creatura razionale”.⁷ I vari intelletti, essendo appena al di sotto dell'*imago Dei invisibilis*, scrive Cusano, fanno parte della “famiglia del massimo condottiero” che è Dio, e “gioisco-

4 N. CUSANO, *Sermo CCXL, Tota pulchra est, amica mea* (1456), cit., p. 37.

5 AGOSTINO, *De civitate Dei*, cit., X, 23; in PL, vol. XLI, col. 484; trad. it. di L. Alici, Milano, Rusconi, 1997, p. 490.

6 Questa distinzione ha un riscontro preciso nel pensiero di BONAVENTURA, là dove egli sostiene che se tutta la realtà è una *scala ad ascendendum in Deum*, tra tutte le cose “alcune sono vestigio (*vestigium*) di Dio, altre sua immagine (*imago*); alcune sono corporee, altre spirituali; alcune sono temporali, altre sono immortali; e, pertanto, alcune sono fuori di noi, altre in noi”: è dunque necessario, per giungere alla conoscenza di Dio, “che noi rientriamo nella nostra anima che è immagine di Dio, immortale, spirituale ed in noi, e questo significa entrare nella verità di Dio”: *Itinerarium mentis in Deum*, c.I, 1-2, col. 312A-B; trad. it. cit., p. 61.

7 IDEM, *Soliloquium*, I 2, cit., p. 30B; trad. it. cit., 1988, p. 29.

no di essere arruolati nel suo esercito”: essi non desiderano altro dall’“ottenere un qualunque grado alla corte del proprio signore onde venir ristorati, con l’intuizione intellettuale, da colui che si chiama ‘theós’” (*Quaer.* I, 20; 20-1m).

Cusano, attraverso l’impiego della metafora dello specchio, funzionale sia alla descrizione dell’eterno processo essenziale immanente alla divinità (la generazione intratrinitaria del Verbo, che è l’*aeterna nativitas in Deo* o *internalis Dei locutio*), sia a quello creativo esterno che ha condotto alla creazione della mente umana in quanto *Dei similitudo*, stabilisce tuttavia una differenza insuperabile fra l’*absoluta imago* di Dio Padre (il Figlio unigenito di Dio, la sua assoluta eguaglianza speculare) e l’essere *ad imaginem* dell’uomo (l’immagine derivata, o ‘eguaglianza secondaria’, del modello originario di ogni possibile immagine, sia essa assoluta o contratta). Lo *speculum divinum*, per così dire, è difatti il fondamento ontologico dell’altro, lo *speculum contractum*, affetto dall’accidentalità dovuta alla collocazione spazio-temporale della facoltà apprensiva della mente: “Dio che crea l’uomo è come il pittore che voglia farsi l’autoritratto: deve potersi contemplare anzitutto in uno specchio senza macchia [il *Verbum*] e solo così, dall’immagine di sé medesimo prodotta dallo specchio, può venire anche l’immagine seconda da lui dipinta nel quadro”, l’essere umano.⁸

La mente è stata creata dall’arte creatrice come se questa avesse voluto creare se stessa; ma poiché essa è immoltiplicabile, ne sorge una sua immagine, come se un pittore volesse dipingere se stesso ma, essendo immoltiplicabile, dipingendo se stesso ne sorgesse la sua immagine (*Id. De men.* XIII, 203; 191).

Una cosa, afferma Cusano, “è l’immagine, altra cosa l’esplicazione”, la cui terminazione sono le varie contrazioni particolari dell’essere assoluto di fatto esistenti nell’ordine della creazione; sicché, se “la mente è immagine dell’eternità, il tempo è esplicazione, la quale è sempre minore dell’immagine della complicazione dell’eternità (*imago complicationis aeternitatis*)” (ivi 216; 201):

L’eguaglianza è immagine dell’unità; dall’unità presa una sola volta nasce l’eguaglianza. Per cui essa è l’immagine dell’unità; esplicazione dell’unità non è eguaglianza ma pluralità della complicazione. Così la mente [umana] è della mente divina l’immagine più semplice fra tutte le immagini della divina complicazione. Come Dio è complicazione delle complicazioni, così la mente, che è immagine di Dio, è immagine della complicazione delle complicazioni. Dopo

8 G. SANTINELLO, *L’uomo “ad imaginem et similitudinem” nel Cusano*, cit., p. 86.

le immagini viene la pluralità delle cose che esplicano la divina complicazione, come il numero è esplicativo dell'unità, il moto della quiete, il tempo dell'eternità, la composizione della semplicità [...] (*Id. De men.* IV, 113-4; 125).

Ora, peculiare di quell'immagine spirituale e imperitura,⁹ o splendore partecipato (*communicata relucetia*) di Dio che è l'anima umana (ivi XV, 217; 203), è l'*autocoscienza*, il pensiero riflessivo e la conoscenza di sé. Infatti, quell'immagine di Dio che di fatto è lo spirito creato, quasi "modo di similitudine divina", "non sarebbe un'immagine vivente e spirituale, se non si conoscesse come tale. È per questo che tra quell'immagine (*imago*) di Dio e ogni altra similitudine (*similitudo*) di Dio, senza di cui non può esistere creatura, v'è una differenza: nessuna similitudine, tranne quella, è consapevole di essere una similitudine di Dio, in quanto è priva di vita spirituale".¹⁰

Ora, conoscendo se stessa quale *viva Dei imago*, l'anima umana, in quanto spirituale e libera, al contrario delle altre creature che sono soltanto *vestigium* di Dio, del tutto statico, inerte e inconsapevole di sé, ha la possibilità "di rendersi sempre più chiara e sempre più simile all'Uno, anche se, essendo immagine, non potrà mai divenire modello o creatore". Si può a questo proposito immaginare che l'anima sia una sorta d'autoritratto vivo e spirituale di Dio, il sommo e invisibile pittore dell'intera natura esistente, dal cui uso sapiente del colore dipende la visibilità del cosmo intero. Questo ritratto, vedendo se stesso alla luce del proprio modello, cosciente dello scarto incolmabile che lo divide da esso, ha dunque la facoltà di rendersi sempre più simile al proprio artefice; sicché, conformemente ai gradi di ascesa e di discesa della figura P, "quanto più invero la viva immagine si avvicina alla vita divina, tanto più vive e gioisce; mentre quanto più si allontana dalla vita divina e si mescola con la vita animale, tanto più diviene simile alla corruzione e alla morte".¹¹

Si possono pertanto immaginare, a partire dall'*explicatio* creativa divina, vari livelli ontologici, che vanno da un massimo (relativo) a un minimo (anch'esso relativo, passibile cioè del più e del meno) di partecipazione

9 "Come potrebbe perire l'immagine, che è splendore della verità incorruttibile, se la verità stessa non distruggesse lo splendore partecipato? Come è dunque impossibile che la verità infinita sottragga lo splendore che ha comunicato, perché bontà assoluta, così è impossibile che la sua immagine, la quale non è che quello splendore partecipato, venga mai meno; finché il sole splende non verrà meno il giorno che ha cominciato ad essere in virtù di quello splendore": *Id. De men.* XV, 216-7; 201-3.

10 N. CUSANO, Lettera a N. Albergati, cit., p. 28; trad. it. cit., p. 59.

11 Ivi, pp. 28-30; trad. it. cit., p. 61.

della realtà creaturale al divino, ciascuno dei quali può essere indicato come *imago*: “Il Figlio è l’immagine dell’eguaglianza generata dal Padre; l’uomo è l’immagine creata dell’imitazione; il mondo, in quanto specchio del creatore, è l’immagine creata della rappresentazione”.¹²

Innanzitutto, vi è dunque l’*imago consubstantialis Patris*, che è il Verbo, il Figlio o *absoluta aequalitas*, che si differenzia dal principio secondo una distinzione ipostatica sovranumerica, fondata cioè sull’identità di sostanza e sulla mera ‘differenziazione relazionale’ (cfr. *De pace*, 637-8).¹³ Si tratta dell’immagine increata della sostanza del Padre, che sta al proprio principio generante come la luce che s’irradia dal sole ai vari pianeti che vivono di luce riflessa: “Così come il raggio di sole è immagine della sostanza del sole, allo stesso modo il Figlio è immagine naturale del Padre: egli viene rappresentato attraverso la figura della sostanza, e non mediante una figura artificiale. Quest’ultima, difatti, non è immagine della sostanza, bensì dell’accidente, così come la figura scolpita o dipinta imita l’esemplare soltanto in una figura accidentale [...]. Come la luce del sole possiede nella sua virtù tutto ciò che è proprio del sole, allo stesso modo il Verbo di Dio possiede nella sua virtù tutto ciò che è proprio di Dio”.¹⁴

In secondo luogo, si trova quell’*imago* spirituale creata che è la mente umana, che si distingue numericamente e sostanzialmente dall’assoluto, in quanto derivata da una sua esplicazione creatrice; essa, dunque, al contrario dell’*imago aequalitatis genita Patris*,¹⁵ è soltanto “nipote di Dio”, e tuttavia non si riduce a pura e semplice ‘similitudine o figura contratta’, al pari delle altre forze create.

La mente vede se stessa, e, poiché vede il proprio potere non essere il potere di ogni potere (*posse omnis posse*), dato che molte cose le sono impossibili, s’accorge anche di non essere il potere stesso (*posse ipsum*), ma soltanto la sua immagine (*ipsius posse imaginem*). Vedendo dunque nel proprio potere il potere stesso e vedendo che questo non è altro che il suo poter essere, vede anche che essa è un modo dell’apparizione dello stesso potere (*modum apparitionis ipsius posse*) (*Apex*, mem. prop.VIII, 133; 383-5).

12 IDEM, Sermo IV, *Fides autem catholica* (1430), cit., p. 72A.

13 “Siccome la Trinità è tale che, data l’unità, è data l’uguaglianza dell’unità e viceversa, allora non è nell’essenza ma nella relazione (*in relatione*) che si può vedere la differenza tra l’unità, l’uguaglianza e la connessione”: *De pace* IX, 24; 637. Su questo punto si vede l’ultimo capitolo, dedicato espressamente ai temi di teologia trinitaria.

14 N. CUSANO, Sermo CCLVIII, *Multifarie multisque modis* (1456), cit., p. 388B.

15 IDEM, Sermo IV, *Fides autem catholica* (1430), cit., p. 72A.

Cusano, a proposito del principio d'individuazione delle menti, ricorre così, piuttosto che al concetto di *contractio*, a quello di *modus*, mediante cui gli spiriti creati si distinguono e da Dio (verticalmente) e tra di loro (orizzontalmente): l'*intellectualis modus*, che determina la mente in quanto *imago complicationis*, sebbene non sia in grado d'esprimere l'assolutezza divina così com'essa è realmente in sé, "è assoluto in ordine alle contrazioni sensibili" (*De fil.* III, 56; 52m). Si potrebbe pertanto dire che mentre il modo spirituale è una sorta di 'contrazione assoluta', capace di ascendere o discendere nella gerarchia dell'essere rispetto al modello di ogni immagine creaturale, la contrazione in genere, rispetto alla mente, è soltanto un 'modo finito' (o *imago contractionis*), relegato una volta per tutte al proprio gradino ontologico nell'ordinamento della realtà esplicata:

Dio, il quale è al di sopra di ogni cosa – sia essa assoluta o contratta –, non viene colto così com'è in se stesso da nessuna delle assolutezze, pur altissime, cui ricorriamo, ma viene colto tramite quel modo assoluto che adoperiamo. Per tale modo assoluto, in verità, le nature intellettuali partecipano intellettualmente all'impartecipabile, perché sono virtù che si elevano al di sopra d'ogni virtù contratta – la virtù del mondo sensibile appare difatti offuscata. Ma anche la virtù assoluta ha i suoi modi (ivi IV, 58; 53-4).

I modi intellettuali, secondo il principio ontologico *quodlibet in quolibet*, esprimono dunque la partecipazione del pensiero creato all'essere divino nella sua interezza, sebbene questo intero sia colto sempre da un punto di vista particolare, ovvero secondo quella determinata prospettiva e angolatura dello sguardo da cui ogni intelligenza, in quanto specchio spirituale variamente orientato al *Verbum*, può riflettere il lume infinito della verità. Senza modo, afferma quindi Cusano, "l'assolutezza stessa non è partecipabile"; sicché vi sono vari spiriti intellettuali che partecipano alla verità nei vari modi dell'assolutezza, nessuno dei quali può esaurirla completamente. I suoi doni, infatti, sono pienezza di sapienza, che "aumenta nell'atto in cui se ne priva", sicché "la sua avarizia (*tenacitas*) è donazione larghissima (*largissima effusio*)" (*De dato* I, 68; 133). Ora, scrive Cusano, questi spiriti "che partecipano variamente all'unica virtù, non sono altro che la stessa virtù assoluta partecipata in vari modi (*virtus absoluta variis modis participata*)" (*De fil.* V, 58; 54m); modi che esprimono la capacità propria di ogni mente creata di accogliere in sé, secondo del grado di perfezione da essa raggiunto (e, dunque, soltanto "nella maniera in cui posso accoglierlo"), lo splendore infinito del principio divino, che si diffonde "senza differenze", "senza invidia" e con somma liberalità su tutta la vastità del creato (cfr. *DI* II, 68; 135s), inondando come *lux luminum intellec-*

tualium (*De ludo* II, 85; 898) – così come la luce del sole fa con l'organo della vista – tutti quei vivi specchi intellettuali che sono le menti: “Non est igitur nisi unum, quod sine modo participari nequit” (*De fil.* V, 59; 55m).¹⁶

L'occhio umano, afferma Cusano, è come uno specchio (“cum oculus sit specularis”), ed esso, per quanto piccolo, accoglie in sé, “sotto forma di figura riflessa” (*figurative*), le specie di tutte le cose. Tuttavia, “poiché la nostra vista, per mezzo dello specchio dell'occhio, non vede che il particolare a cui è rivolta, dato che la sua capacità viene determinata dall'oggetto soltanto in maniera particolare, la nostra vista, perciò, non vede tutto quanto viene accolto dallo specchio dell'occhio” (*De vis.* VIII, 30; 293).

Si ha un esempio di ciò nel mare, il quale offre se stesso allo sguardo e, tuttavia, per la sua vastità, non può essere visto nella sua interezza. E ciò avviene a causa della latitudine del mare, vale a dire della mancanza di proporzione tra il nostro sguardo e la vastità della sua superficie.¹⁷

Ben diversamente, il *visus* divino, che è *absoluta visio*, ovvero una sorta di *videre per contradictoria*, “vede in sé tutte le cose; anzi, poiché di tutte le cose visibili essa è causa, le vede tutte nella causa e ragione loro, cioè in sé medesimo”. L'occhio di Dio, al contrario di quello umano che vede sempre mediante un angolo di una determinata grandezza, con un'apprensione immediata e onnicomprensiva “si rivolge a tutte le cose senza bisogno di un movimento per rivolgersi ad esse”. In tal senso, prosegue Cusano, l'angolo dell'occhio divino “non ha quantità, ma è infinito, ed è circolo, anzi sfera infinita”, perché la sua vista “è un occhio di sfericità e perfezione infinita (*oculus sphaericitatis et perfectionis infinitus*). Vede dunque tutte le cose, nello stesso tempo, all'intorno, in alto e in basso” (ivi 31; 293).

b. Prospettivismo ed espressività del visus umano

Se la vista mentale dell'uomo è determinata sino a tal punto dalla prospettiva quantitativa dello sguardo – che fa sì che un uomo intuisca sì l'essere nella sua interezza, e tuttavia sempre e soltanto da quella particolare ‘prospettiva angolare’ che lo costituisce, in quanto essere spirituale

16 Come scrive DIONIGI, “Dio appare a tutti gli esseri intellettuali in modo proporzionato, e, trasmettendo la propria illuminazione alle sostanze più venerabili, attraverso queste, che sono le prime, le distribuisce ordinatamente alle sostanze sottoposte secondo la misura dell'attitudine a contemplare Dio propria di ciascun ordine”: *Caelaestis hierarchia* XIII, 3; in PG, vol. III, col. 301A; trad. it. p. 120.

17 N. CUSANO, *Sermo IV, Fides autem catholica* (1430), cit., p. 70A.

creato, come questo singolarissimo e non interscambiabile *modus theophanicus* –, ne risulta quella che potremmo definire l'imprescindibile 'espressività' dell'umano *videre*. La vista, cioè, in quanto enigma sensibile dell'apprensione intellettuale del vero, non è una forma di pura e semplice *mentalis passio*, che può conoscere la verità soltanto nella misura in cui sia illuminata dal *lumen cognitionis divinum*, il quale attualizzerebbe in noi la facoltà di vedere illuminandola dall'esterno con il dono superiore di una *divina apparitio*, al di fuori della quale nulla può essere conosciuto ("Nihil enim scimus extra hanc lucem").¹⁸ Dato il rapporto d'immagine e somiglianza tra il *logos* divino e la mente creata, il *lumen aeternum veritatis*, informando ed essenziando 'dall'interno' la capacità apprensiva della mente, risulta per così dire quasi immanente allo spirito creato che lo riceve:

Dove la mente intuisce, qualunque cosa intuisca, là è la verità sua e di tutto ciò che intuisce. La verità, dunque, nella quale la mente intuisce tutte le cose, è la forma della mente. Perciò nella mente è il lume della verità per il quale la mente è, nel quale intuisce sé e tutte le cose: come nella vista del lupo si trova il lume per il quale è e nel quale il lupo vede tutto ciò che vede (*Compl.* II, 8-9; 612).

Come afferma Santinello, l'umano *videre* non è il semplice e neutro donarsi dell'oggetto all'occhio che lo percepisce; esso, ben diversamente, "esige un'iniziativa del soggetto, per cui l'oggetto risulta alla fine tale quale esso è veduto, condizionato dalla visualizzazione e dalla prospettazione".¹⁹ La vista umana, anche se radicata ontologicamente nell'*absoluta visio* divina, che partecipa la sua infinita e inesauribile virtù visiva a tutti i veggenti, è dunque un'attività originale che si fonda sull' 'espressività generale' dello spirito umano, capace di esplicitare *ad extra* – informando con esso l'oggetto della visione – quel particolare *modus videndi* che fa della mente un'originalissima assimilazione (per quanto sempre parziale e quantitativa) della realtà. Questo 'modo', sebbene da un lato esprima il limite costitutivo del *visus* umano, ovvero il suo angolo di prospettazione determinato di apprensione della realtà, per altro verso è quindi la sola e vera apertura ontologica ed essenzialmente rivelativa alla luce della verità: quasi fosse una viva lente colorata, la quale, aderendo talmente all'organo visivo da seguire "come un'ombra" ogni suo movimento, rivela la realtà nella misura in cui proietta su di essa quel determinato colore in cui la vista, presa negli angusti limiti della sua 'contrazione modale', di fatto consiste ed esplica la sua virtù. Sen-

18 IDEM, Sermo XXIII, *Domine, in lumine vultus tui* (1441), cit., p. 361A.

19 G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, cit., p. 184.

za quel modo visivo particolare, senza quel determinato colore del cristallo, infatti, l'uomo non potrebbe conoscere alcunché, poiché ogni spirito intellettuale, in quanto *visus mentalis*, si risolve propriamente in quel determinato modo (il colore della lente) in cui s'esprime la propria individualità esclusiva, senz'alcuna possibilità di trascenderlo. Il *modus* umano di vedere, per dir così, è espressivo della prospettiva particolare e del limite intrinseco all'apprensione mentale d'ogni spirito creato; si tratta di un'apprensione che è senz'altro limitata (essendo 'sempre la mia', e dunque 'altra' rispetto a ogni altra prospettiva possibile), eppure essenzialmente rivelativa della verità nella sua purezza e 'semplicità metamodale'; e, viceversa, il *visus* umano è rivelativo della verità, esprimendo sempre un modo dell'apparizione teofanica dell'assoluto nel finito, solo in quanto esso è essenzialmente espressivo di quella spiritualità determinata e irripetibile di una data mente intuente, la quale non può conoscere che in quel determinato modo e secondo quell'angolo di prospettazione dello sguardo a essa proprio.²⁰ "Pensiero espressivo" e "pensiero rivelativo", per usare due espressioni di un preciso indirizzo dell'ermeneutica contemporanea,²¹ non si oppongono, poiché l'angolo di prospettazione della vista, che "esprime sempre un angolo di determinata grandezza" che varia da individuo a individuo, è la sola via d'accesso alla verità.²² Dio, afferma Cusano, "non può essere compreso da nessuna creatura, perché non può essere misurato da nessuna mente. Egli è più grande di ogni capacità. Ma, se Dio deve essere attinto, è attinto non com'è intelligibile in sé, ma come può esserlo da chi lo attinge: cioè nell'uguaglianza della misura di chi lo coglie. Così chi attinge Dio lo attinge secondo la misura della sua capacità":

Quando una sola cosa visibile è vista da molte persone, non [è vista] mai allo stesso modo, poiché due persone non possono vedere mai con precisione allo stesso modo. Ognuno coglie e misura il visibile con il suo proprio e singolare angolo ottico e non ritiene che il visibile sia più grande o più piccolo di

20 Per il concetto di espressività dello spirito umano, intimamente legato in Cusano ad una "estetica dell'espressione", si veda G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, cit., pp. 183-4.

21 L. PAREYSON, *Pensiero espressivo e pensiero rivelativo*, in *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1982, pp. 15-31.

22 In Cusano, com'è stato rilevato, il compiersi dell'atto del vedere possiede così una duplice valenza: "Da una parte esso varrà quale incarnazione storico-prospettica del soggetto stesso [...]; dall'altra, in quanto aspetto del vedere assoluto, il proprio vedere avrà un'intima dimensione di celata continuità con l'eterno, che saprà sottrarlo ai vaneggiamenti della storia e conferirgli la dignità di un momentaneo ma puntuale sguardo escatologico": A. DE SANTIS, op. cit., p. 116.

come lo vede con i suoi occhi. Tuttavia il visibile non è mai colto da un occhio nel modo preciso in cui è visibile. Lo stesso vale della mente e del suo oggetto, ossia della verità di Dio. Quello che è l'angolo con cui la vista vede, è la capacità con cui la mente misura (ivi XI, 57; 631).

Sulla base di questo intreccio problematico tra 'proiezione visiva' della propria individualità determinata e 'apertura estatica' alla trascendenza, ne risulta così, da parte dello spirito creato, una sorta di 'visione metamorfica e proiettiva' dell'unico e semplicissimo principio dell'essere: *visus contractus* che rivela teofanicamente il divino nella misura in cui esso lo assomiglia alla propria capacità peculiare di apprensione, informando 'artisticamente' il proprio *objectum*, in modo originale e irripetibile, a partire da quel particolare *modus intelligendi mentis* (che è poi la *forma* peculiare d'intuizione della verità, che caratterizza in modo vario e irripetibile ciascuna intelligenza creata) in cui devono comporsi armonicamente 'limite esclusivo' dell'umana cognizione e 'apertura teofanica' alla verità. Nell'atto umano del vedere, il cui apice è una sorta di "esperienza estetica di Dio", si unificano così due dimensioni coessenziali: "Quella del vedere come percezione passiva e quella del vedere come attività e *ars* co-intuitiva, ontologica e simbolica",²³ in cui chi vede è come se 'generasse' l'oggetto della propria visione nell'esprimere se stesso e il proprio dinamismo dello sguardo – anche se l'uomo, è bene ricordarlo, guarda sempre "sullo sfondo di uno sguardo che non è il proprio, guarda come guardato": il suo sguardo è il riflettersi di uno sguardo assoluto e incontratto "che da sempre lo costituisce e lo genera guardandolo".²⁴

Le conoscenze, scrive Cusano, "sono varie e diverse secondo la varietà degli organi e degli spiriti che apportano le facoltà [...]. Se il mezzo diafano, attraverso cui l'alterità della luce sale alla vista, viene alterato con colore rosso o altro, l'oggetto visto appare colorato di quel colore, perché esso viene colto non nell'unità semplice, cioè la luce pura, ma in una luce alterata nel diafano, come attraverso il berillo, o il vetro, o la fiamma, o il raggio colorato e alterato" (*Coni.* II, 172; 351-2s). Da qui la virtù trasformatrice dell'umano *posse videre*, il quale, dovendo necessariamente proiettare se stesso sullo specchio piano e terso della verità, finisce per incontrare Dio con quella medesima 'maschera' (o *contractus visus*, che è proprio d'ogni uomo) che è il segno tangibile del limite creaturale della sua stessa facoltà visiva:

23 Ivi, p. 147.

24 Ivi, p. 133.

Chi ti intuisce con viso amoroso, troverà che anche il tuo volto lo guarda amorosamente. E quanto più amorosamente si sforzerà di guardarti, troverà altrettanto più amoroso il tuo volto. E chi ti guarda con viso indignato, troverà parimenti indignato il tuo volto. Se l'occhio corporeo, guardando un vetro rosso (*per vitrum rubeum intuens*), giudica tutto quanto vede sia rosso, e se attraverso un vetro verde, che tutto sia verde, così anche l'occhio della mente, involto nella contrazione e nella passione, giudica te, che sei l'oggetto della mente, secondo la natura della contrazione e della passione (*secundum naturam contractionis et passionis*) (*De vis.* VI, 21; 279-81).

L'uomo, scrive Cusano, "non può non giudicare umanamente" (*homo non potest iudicare nisi humaniter*). Se l'uomo deve attribuire un volto a Dio, quindi, "non può cercare quel volto al di fuori della specie umana, perché il suo giudizio è contratto nell'ambito della natura umana, e nel giudicare non può sottrarsi alla passività di questa contrazione. Parimenti, se il leone ti attribuisse un volto, non potrebbe non giudicarlo che come un volto di leone, e il bue di bue, e l'aquila volto d'aquila" (*ibid.*). Traducendo questa dottrina essenzialmente prospettica sul piano dell'acquisizione naturale delle scienze, afferma Cusano,

uno scrittore dotto, che abbia ottenuto il magistero della scienza universale, possiede un tesoro dal quale può estrarre cose nuove e cose antiche. Il suo intelletto, pertanto, abbraccia Dio e tutte le cose secondo il modo del proprio magistero, cosicché nulla gli sfugge o gli resta estraneo, e tutto è in lui lo stesso intelletto. In un altro scrittore, parimenti dotto, ci sono tutte queste cose, nel modo che è a lui proprio (*De fil.* II, 44-5; 42m; il cors. è mio).

Il grado effettivo di criticità e di verità insito in queste 'prospettazioni assimilatrici e proiettive' dell'unico vero, secondo Cusano, risiede poi nella *docta ignorantia*, nella cui peculiare forma di autoconsapevolezza (secondo cui "nihil scire nisi quod ignoraret") è intrinseco un richiamo a tenere nel giusto conto, per quel tanto che ciò sia possibile all'uomo, quanto in ciascuna visione sia frutto dell'apporto della particolare modalità di apprendimento dell'intelletto, sempre contratta e approssimativa. Essa deve portare cioè a coscienza quelle possibili limitazioni o inganni prospettici che dall'espressività e limitatezza angolare dello spirito creato possono derivare alla facoltà visiva, potendo essa scambiare erroneamente la 'forma della conoscenza' con la stessa verità: "Bisogna dunque che colui che specula faccia come colui che guarda la neve attraverso un vetro rosso: egli vede la neve e attribuisce al vetro, non alla neve, l'apparenza del rosso" (*Non al.* IX, 19-20; 809).²⁵

25 Sulla portata critica del concetto di *docta ignorantia* si veda più sotto il cap. IV, par. 3.

Riprendendo la descrizione dei diversi livelli ontologici di partecipazione della realtà al principio divino delineata nel paragrafo precedente, dopo l'*aequalitas absoluta* (il Verbo) e l'*imago mentalis*, per Cusano, vi sono i vari gradi di contrazione, secondo il più e il meno, di tutto ciò che *è* e *vive*, collocato gerarchicamente al di sotto del razionale, dell'intelligibile e dell'intellettibile (attributi, questi ultimi, che difatti qualificano esclusivamente il genere degli spiriti superiori: l'uomo, gli angeli e i demoni): l'unica virtù inesauribile del divino, in cui si unificano bontà, vita, essenza e tutto ciò che può essere detto o pensato, "in quanto è partecipata secondo un modo la chiamiamo 'essere', secondo un altro modo 'vivere', secondo un altro 'intelligenza', secondo un altro ancora verità [...]".²⁶ Ora, e qui il discorso non può non ritornare allo spirito dell'uomo, la realtà contratta 'non spirituale' non è la diretta immagine del primo specchio della verità, il Verbo divino, bensì l'immagine di quell'immagine (o immagine di secondo grado, 'al quadrato', semplice figura o rappresentazione del modello) che è lo specchio mentale dell'uomo, sulla cui superficie spirituale si riflette l'eterna Sapienza increata: l'oggetto da noi conosciuto, grazie a questa funzione mediatrice dello spirito creato, anziché essere il modello del concetto mentale (che sarebbe così mera immagine o copia della realtà esterna), viene in un certo senso 'compiuto' e 'realizzato' dal pensiero; "esso lo pone in un rapporto di proporzione con il suo fondamento. L'*epistrophé* delle cose è resa così possibile dal soggetto pensante. La *mens*, anziché risolversi nella mera rassomiglianza con le cose (che farebbe di essa una facoltà del rappresentare nel senso della pura e semplice riproduttività), ben diversamente, è capace di porre le cose in relazione con la loro causa" produttrice; di fatto solo la mente, e non le cose esterne, "viene concepita come l'autentica similitudine di questo fondamento infinito".²⁷

La mente umana, se da un lato è riflesso di quella prima immagine che è il *primum speculum veritatis* (e qui la mente sta in rapporto a Dio come la copia o l'ombra rispetto al proprio modello trascendente); dall'altro, conformemente al principio d'ascendenza dionisiana secondo cui "tutte le cose che vengono dopo partecipano di quelle che vengono prima, e non il contrario" (*Princ.* 44; 737), è essa stessa il 'modello implicativo' in cui sono complicate tutte le altre immagini contratte costituenti la realtà sensibile, collocata al di sotto della sfera degli enti intelligibili.

26 N. CUSANO, *Sermo LXI, Ex Ipso, per Ipsum et in Ipso* (1446), cit., p. 339B.

27 N. HENKE, op. cit., p. 43.

Come Dio è entità assoluta, che è complicazione [reale] di tutti gli enti, così la nostra mente è *immagine* di quella entità infinita, ed è complicazione di tutte le immagini, quasi come la prima immagine di un re ignoto è l'esemplare di tutte le altre immagini che si possono dipingere in base ad essa. Infatti la nozione o volto di Dio non discende se non in una natura mentale, il cui oggetto è la verità e, tramite la mente, nelle cose del mondo, cosicché la mente umana è immagine di Dio ed esemplare di tutte le immagini di Dio che sono a lui inferiori [...] cosicché la mente è immagine di Dio per sé (*ut mens sit per se Dei imago*), e tutte le cose, che sono inferiori alla mente, lo sono in virtù di essa (*non nisi per mentem*) (*Id. De men.* III, 110-1; 123).

Lo specchio dell'intelligenza, dunque, non contrae finitamente la realtà dell'universo che si riflette nel Verbo, lo specchio primo e perfetto della verità; bensì esso, in modo simile a Dio, la complica mentalmente nelle sue nozioni e concetti congetturali: lo specchio mentale, afferma Cusano, "per quanto piccolo, accoglie in sé, sotto forma di figura riflessa, anche una grande montagna e tutte le cose che si trovano sulla sua superficie. E così nello specchio dell'occhio si trovano le specie di tutte le cose" (*omnium species*) (*De vis.* VIII, 30; 291-3). La mente, tuttavia, complica la realtà non assolutamente, come Dio solo può fare, poiché essa non è in grado di trarla radicalmente e concretamente dalla sua perfetta semplicità e identità con sé, bensì soltanto di porla 'rappresentativamente' nella forma d'immagini congetturali delle cose reali: immagini della realtà che in ogni essere umano sono coordinate, in modo personale e irripetibile, a partire da quella determinata angolatura dello sguardo che lo costituisce come essere spirituale assolutamente 'altro' rispetto a ogni altro.

Lo spirito umano, le cui nozioni sono *pluralitatis rerum imago*, afferma Cusano, complica cioè l'intera realtà a suo modo ("in se omnia suo modo complicans") (*Id. De men.* V, 122): esso complica "la potenza animativa, con cui anima il corpo vivificandolo di vita vegetativa e sensitiva, e la potenza razionale, intellettuale e intelligibile" (ivi 122; 131), con cui supera la sfera dell'immediatezza sensibile, soltanto *notionaliter*, vale a dire sotto forma di ragioni, concetti e numeri che sono soltanto come la copia e l'ombra di quella realtà vera espressa dalle idee archetipe contenute nell'*infinita divina Ars*.

Sai che la semplicità divina complica tutte le cose. La mente è l'immagine di questa semplicità complicante. Per cui se chiami la mente divina mente infinita, essa sarà l'esemplare della nostra mente. Se dirai la mente divina totalità della verità delle cose, la nostra la dirai totalità dell'assimilazione delle cose, cioè totalità delle nozioni. Il concepire della mente dà luogo alla produzione delle cose; il concepire della nostra mente dà luogo alla nozione delle cose. Se

la mente divina è entità assoluta, il suo concepire è un creare gli enti; il concepire della nostra mente è un assimilarsi agli enti. Le proprietà che convengono alla mente divina come alla verità infinita, convengono alla nostra mente come alla sua immagine più prossima. Se tutte le cose sono nella mente divina come nella loro precisa e propria verità, tutte le cose sono nella mente nostra come l'immagine o similitudine della loro verità, cioè *notionaliter*; la conoscenza avviene infatti per similitudine (*Id. De men.* III, 108-10; 123).

Il pensiero creativo di Dio complica assolutamente la realtà nel suo “poter esser fatto” (*posse fieri*), la possibilità o materia del mondo che coincide con la sua stessa onnipotente intenzione creativa (*posse facere*). Quest'ultima viene estrinsecata *ex nihilo* (*explicatio*) da quell'assoluto potere in cui s'esprime la sua effettiva volizione cosmogonica, che è la *connexio* (o identità attuale, “per communem actum utriusque”) del *posse fieri* e del *posse facere*; sicché, afferma Cusano, il concepire della mente divina è allo stesso tempo *rerum productio*, e la sua intelligenza è *vis formativa absoluta* (ivi IV, 113; 125). Ben diversamente, la mente umana, in quanto immagine depotenziata della *Triunitas* divina, è soltanto “una forza conformativa e configurativa”, che è in grado di trarre da sé soltanto delle copie mentali o similitudini della realtà. Di fatto, il suo poter fare, estrinsecantesi nella copia congetturale del mondo (copia costituita dalle figure, dai numeri, dalle ragioni e nozioni congetturali delle cose create), presuppone una realtà materiale che essa non è in grado di trarre da sé (vale a dire dal suo *posse facere*): l'unica sebbene infinita differenza fra la mente divina e quella umana, afferma Cusano, è che mentre la prima, nell'estrinsecazione del suo *posse fieri* nel *posse facere* (che è la *creatio ex nihilo*), non presuppone nessuna materia al proprio operare – essa è dunque *absoluta visio*, l'identità del “poter esser-fatto” del mondo e del divino “poter-fare”; ovvero una visione autocostruttiva e produttiva che non presuppone nulla al proprio operare, e il cui conoscere, in quanto vera e propria *vis entificativa*, è un creare dal nulla il proprio oggetto –; la seconda, invece, in quanto *omnium imaginum complicatio* e *vis complicativa omnium specierum intelligibilium*,²⁸ presuppone proprio quella materia reale come un dato già acquisito, nei cui confronti soltanto può trovare legittimazione (in quanto suo mero ‘*signum* rappresentativo’) il proprio *explicatum*, dato dal mondo delle congetture, delle ragioni e delle assimilazioni nozionali delle cose: “Se il poter fare dell'uomo esige la materia, la quale può esser fatta (*quae*

28 N. CUSANO, Sermo CCXL, *Tota pulchra est, amica mea* (1456), cit., p. 35. Il termine *species* deve qui intendersi nel senso esclusivamente gnoseologico di “immagine” (rappresentazione, copia) della realtà.

possit fieri), ciò avviene perché esso non è lo stesso *possest*, nel quale fare (*facere*) ed esser fatto (*fieri*) sono lo stesso potere”, e in cui “il potere che si verifica nel fare è identico a quello che si verifica nell’esser fatto” (*Pos.* 34; 267): sicché, in Dio, “identico è il potere del fattore (*posse facientis*), del fattibile (*factibilis*) e della connessione (*connexionis*)”, risolvendosi in un solo e semplice *unitrinum posse* “di cui nulla è più operoso e perfetto” (*Apex*, mem. prop.X, 135; 385-7).

Il presupposto della dottrina gnoseologica cusaniana, dunque, è che per l’uomo “la realtà è per natura prima che essa sia conoscibile”; in tal senso, “ciò che viene colto da qualunque modo del conoscere, è soltanto significativo di quel precedente modo dell’essere; e quindi le conoscenze non sono la realtà stessa (*non sunt ipsa res*), ma sue similitudini, specie e segni” (*Comp.* I, 3; 316). Il mondo di similitudini congetturali dell’intelletto sta dunque al mondo vero come la verità sta al verosimile. L’intendere dell’intelletto, afferma Cusano, essendo creatore di sole nozioni la cui verità dipende dalla loro conformazione a una realtà già data (da qui la ripresa cusaniana della definizione della verità come *adaequatio rei et intellectus*) (cfr. *Aequal.* 36; 709), “segue l’essere e il vivere quanto alla sua operazione, perché con la sua operazione non può conferire l’essere, né il vivere né l’intendere” (*DI* II, 81; 128v).

Le congetture vengono dalla nostra mente, come il mondo reale viene dalla ragione divina infinita. Quando la mente umana, alta similitudine di Dio, partecipa secondo le sue possibilità della fecondità della natura creatrice, essa ricava da se stessa, in quanto immagine della forma onnipotente, enti razionali a similitudine degli enti reali. La mente umana è dunque forma del mondo congetturale, come quella divina è forma di quello reale. Come la divina entità assoluta è tutto ciò che è in ogni cosa che è; così l’esplicazione della mente umana è l’entità delle sue congetture (*Coni.* I, 7-8; 248s).

Inoltre, avendo le congetture soltanto un valore mentale – per cui esse non sono “la ragione o la causa per cui le cose sono realmente ciò che sono” (*Aequal.* 19; 700), dunque “non forme formanti, bensì forme informanti (*formae informantes*)” esistenti soltanto nella nostra *mens* (*Comp.* V, 10; 329) –, ne risulta che la nostra intelligenza, riflettendo su di esse, non fa che approfondire la conoscenza di se stessa (*sui cognitio*), rimanendo di fatto chiusa nel proprio universo mentale; così come il cosmografo può conoscere il mondo senza mai uscire dalla sua stanza, semplicemente contemplando la mappa che egli ha precedentemente tracciato con l’aiuto dei “nunzi delle cose visibili” (cfr. *ivi* VIII, 19; 341). Sicché, dato che “mediante il verbo, con il quale coglie se stessa, l’anima coglie anche tutte le

cose” (*Aequal.* 22; 701), quanto più procede verso le cose esterne per conoscerle, “tanto più penetra in se stessa per conoscersi”, in esse manifestandosi il proprio fondamento interiore (che è la memoria, il principio intellettuale e complicativo delle nozioni degli enti)²⁹ nella luce della coscienza (cfr. *ivi*, 25-6; 703); così come Dio, nella creazione del mondo, per scorgere le ragioni produttive delle cose, guarda soltanto a se stesso nello specchio infinito del Verbo, in cui sono i principi o cause primitive dell’essere di tutta la realtà (complicate nell’unica *forma formarum*, il *Verbum*, la divina *Sapientia*) “come nella [loro] ragione concludente e vivificante” (*ivi* 45; 715): vale a dire, “esaltate al di sopra di ogni contraddizione, della posizione e dell’opposizione, dell’affermazione e della negazione, perché queste non colgono l’indicibile, ma dividono il vero dal falso nelle cose esprimibili” (*Princ.* 38; 734).

La conoscenza umana della realtà, di fatto convertibile nella *sui cognitio* (o autocoscienza), tuttavia, lungi da ogni forma di solipsismo gnoseologico, a sua volta si converte necessariamente nella *Dei cognitio*; di fatto, scrive Haubst, quando l’uomo “si conosce quale creatore del suo mondo nozionale (*Begriffswelt*), egli, allo stesso tempo, ha la possibilità di pensare a Dio come alla verità o all’essenza che si esplica idealmente nelle cose” di fatto esistenti.³⁰ L’anima, detto in altri termini, “quando comprende di avere in sé tutta la nozione del mondo complicante le nozioni di ogni mondo, vede che in sé c’è il Verbo, cioè il concetto nozionale degli universi e il nome di tutti i nomi, mediante il quale essa si forma la nozione di tutti i nomi” (*Aequal.* 14; 697). L’intelletto, scrive dunque Cusano, “trova in se stesso il primo e il più prossimo segno del creatore, ove la potenza creativa risplende più che in qualsiasi altro animale” (*Comp.* VIII, 19; 341), la mente creata non essendo altro che “luce del volto di Dio segnata in noi (*Sal* IV, 7)” (cfr. *Comp.* X, 26; 349). L’apparizione del Verbo, quale *Patris aequalitas*, dunque, “viene intuita nel suo splendore dalla mente umana in se stessa

29 “La proprietà che appartiene all’anima, in quanto ritiene le specie intelligibili, si chiama memoria. Quella mediante la quale si volge alle specie intelligibili, conoscendole, si chiama intelligenza. Quella per la quale desidera le specie intese, si chiama volontà. Pertanto quelli che dicevano che il nostro apprendere è un ricordare, se sono riusciti a scorgere questa memoria intellettuale celata, non hanno parlato male”: *Aequal.* 26; 704. Per un’interpretazione di questi concetti sullo sfondo di una teoria della conoscenza di carattere cristologico, si veda lo studio di H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues*, Hildesheim-Zurigo-New York, G. Olms, 2000, pp. 88-94.

30 R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 191.

sa naturalmente, in quanto viva e intelligente manifestazione della [stessa] eguaglianza” (*ibid.*).

In questa particolare forma d’autoconoscenza, in cui lo spirito creato rappresenta sé medesimo come *viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae* (*Id. De men.* V, 128; 132), l’anima conosce dunque “che il mondo è complicato nozionalmente in se stessa come nel lume universale della ragione della luce eterna [il Verbo divino], che è la causa di sé e di tutto” (*Aequal.* 19; 700). Questa consapevolezza, afferma quindi Cusano, è stata ordinata al mio intelletto a questo fine:

Cioè affinché – mentre [l’intelletto] sa che tutte le cose sono complicate in sé nozionalmente o assimilativamente e che la sua nozione non è la causa per cui le cose sono realmente ciò che sono – esso si volga alla ricerca della causa di sé e di tutte le cose. E dica: nella causa di me che risplende in me in quanto causato, affinché io sia la complicazione nozionale del mondo, si trova necessariamente la complicazione eterna, essenziale, di tutti i causabili come nella ragione d’essere e di conoscere adeguatissima di tutti e di ognuno; nella similitudine della quale causa universale io partecipo, per dono suo, dell’essere intellettuale che consiste nella similitudine universale della causa universale dell’essere e del conoscere (*ibid.*).

3. *Il nesso gnóthi sautón – humilitas: l’idiota di Cusano e il sine litteris vir bonus di Petrarca*

“Fides a te exigitur, et sincera vita, non altitudo intellectus, neque profunditas Mysteriorum Dei”.

(TH. VON KEMPIS, *De imitatione Christi*)

“Inventata sunt specula, ut homo ipse se nosceret”.

(SENECA, *Naturales quaestiones*, I 17, 4)

a. *Sui cognitio e Dei cognitio: la docta ignorantia di Cusano e la litterata ignorantia di Petrarca*

Ci si può ora accostare alla nozione cusaniana d’autocoscienza (umana e divina), vero e proprio centro speculativo della ‘teologia mistica’ cusaniana, la cui tematizzazione fa spesso ricorso all’enigma catottrico della vista e della ‘visione speculare’. Il presupposto della presente indagine, riprendendo gli studi in proposito di Beierwaltes, può essere così formulato: “La coscienza, l’essere di se stesso (*das Eigen-Sein*) da parte dell’uomo, visto a partire dal fondamento attivo divino, si compie nel senso di un’uni-

tà differenziata di vedere ed esser-visto, come coincidenza di vedere finito e vedere infinito e assoluto, e deve pertanto essere compresa sin dall'inizio come un vedersi frontalmente faccia a faccia (*ein Sehen ins Angesicht*)".³¹

L'*unitiva visio*, in quanto immagine depotenziata dell'*assoluta visio* divina, secondo Cusano, è così una forma peculiare e contratta d'autocoscienza, in cui si convertono l'una nell'altra coscienza di sé e conoscenza di Dio: "Volgiti a Dio, *entrando in te stesso* di giorno in giorno più profondamente e abbandonando tutte le cose che esistono all'esterno, in modo da giungere a lui per quella strada per la quale lo si trova e coglie in verità" (*Quaer.* V, 35; 33m; il cors. è mio). L'intelletto, afferma dunque Cusano, "può intuire sé medesimo com'è in sé – dato che non è l'assolutissimo intelletto divino, ma solo intelletto umano – soltanto nella stessa unità divina. L'intelletto non potrà cogliere se stesso o qualche intelligibile com'è in sé, se non in quella verità che è unità infinita di tutte le cose" (*Coni.* II, 168-9; 350s). In altri termini, l'intelligenza, in quanto *sui ipsius cognitio*, è un'auto-coscienza non chiusa in sé, bensì conoscenza di se stessa in quanto immagine di 'un altro', vale a dire, dell'assolutamente altro da sé, il modello trascendente di ogni intelletto creato: se, infatti, conosce se stessa quale *imago*, come *Dei similitudo*, "la natura intellettuale in qualche modo, almeno implicitamente, deve conoscere anche colui di cui è immagine. Nel sapere di essere immagine è compreso anche il sapere (solo implicito, imperfetto, a-tematico) l'altro di cui è immagine [...]. Conosciamo noi stessi congiuntamente alla conoscenza dell'esemplare divino in noi, anzi in virtù di questa presenza dell'altro che vi scopriamo; tale presenza è connaturata al nostro essere, è il nesso che ci lega all'essere".³²

La coincidenza d'introspezione (o *sui cognitio*) e ricerca di Dio (*Dei cognitio*), si fonda così sul rapporto d'immagine e somiglianza tra l'intelletto

31 W. BEIERWALTES, *Visio facialis - Sehen ins Angesicht*, cit., p. 98.

32 G. SANTINELLO, *L'uomo* "ad imaginem et similitudinem" nel Cusano, cit., pp. 92-3. Come scrive U. OFFERMANN, "la ragione umana si muove come in un circolo. L'uomo non può, in primo luogo, conoscersi a partire da se stesso. Ciò che costituisce la verità della sua vita, si trova al di là della sua vita stessa. L'uomo, dunque, va in cerca di quella verità a partire da cui può conoscere anche se stesso. Tuttavia, egli deve comprendere che può giungere a quella verità soltanto nella misura in cui comprenderà la ragione della sua mancata autoconoscenza a partire da sé. Il fine del movimento dell'uomo può dunque essere soltanto quella verità che porta in sé questo duplice carattere: essa, allo stesso tempo, deve dischiudere all'uomo la conoscenza di sé (la quale fa sì che l'uomo conosca se stesso a partire da ciò che è altro da sé), e deve chiarificare la ragione per cui soltanto se egli si riconosce a partire dall'altro da sé, si comprenderà veramente a partire da se stesso": op. cit., p. 66.

umano e il *logos* divino (rapporto speculare che già si trova espresso, con metafore analoghe a quelle adottate da Cusano, nella filosofia di Porfirio):³³

L'intelletto, giacché è similitudine intellettuale viva di Dio, conosce tutte le cose in se stesso, nella propria unità, nel momento medesimo in cui conosce se stesso. E conosce se stesso quando si intuisce in Dio così com'è. Ciò avviene quando Dio, nell'intelletto, è l'intelletto stesso. Conoscere tutte le cose, pertanto, non è altro che vedere se stesso come similitudine di Dio. E questa è la filiazione (*De fil.* VI, 62; 57m).

Tuttavia, lo si già è visto, secondo Cusano conosce veramente se stesso soltanto chi “se sciat ignorare” (*ApDI* 18; 230); l'autentico sapere di sé, vero e proprio fondamento coscienziale del sapere teologico, consiste dunque nel “scire se non posse scire” (ivi 27; 244): “La cosa più perfetta che un uomo quanto mai interessato al sapere potrà conseguire nella sua dottrina è la consapevolezza piena di quell'ignoranza che gli è propria. E quanto più egli sarà dotto, quanto più si saprà ignorante” (*DI* I, 6; 69s).

Petrarca, nel contesto del *De sui ipsius et multorum ignorantia*,³⁴ enuncia alcune dottrine che potrebbero aver offerto più di uno spunto alle argomentazioni ‘teologico-morali’ rinvenibili nel *De docta ignorantia* e nell'*Idiota De sapientia* di Cusano.³⁵ Può esser a tal proposito rivelativo che nel corso del '400,

33 L'intelletto, scrive PORFIRIO, “è la statua vivente di Dio in cui ha riflesso la sua immagine”; “L'intelletto segua dunque Dio, riflettendo come in uno specchio Dio con l'assomigliarsi a Lui”: *Lettera a Marcella*, cit., pp. 58-60.

34 F. PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, edizione commentata bilingue, a cura di E. Fenzi, Milano, Mursia, 1999 (il testo latino riprodotto, con alcune correzioni, è quello dell'edizione delle *Opere latine* di F. Petrarca, a cura di A. Bufano, cit., vol. IV, 1975).

35 Cusano, come Petrarca, afferma E. VANSTEENBERGHE, sarebbe stato propenso a “preferire alla scienza la virtù e la fede”; di qui la definizione del pensiero cusano come “umanesimo cristiano”, la cui fonte, se non direttamente in Petrarca, sarebbe da vedersi in quell’“indirizzo mistico-platonico” – in contrasto con quella che era l'erudita teologia scolastica del tempo – permeato fortemente dai valori cristiani dell'umiltà e della pietà, che il giovane Cusano fece proprio nel probabile soggiorno giovanile a Deventer, presso i Fratelli della vita comune: cfr. *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 450. Da questa comunità, fondata da Gerhard von Groot (il cui spirito mistico-religioso, alla base della *devotio moderna*, venne ben compendiato dal *De imitatione Christi* di Thomas von Kempis), uscirà poco più di cinquant'anni dopo anche Erasmo da Rotterdam: cfr. P. RÖTTA, *Il cardinale Niccolò di Cusa. La vita e il pensiero*, Milano, Vita e pensiero, 1942, pp. 4-6. L'influenza esercitata da quest'indirizzo antiscolastico sul pensiero di Cusano durante il suo soggiorno a Deventer – indirizzo in netta contrapposizione ad un certo “fanatismo aristotelico”, le cui fonti sarebbero da ravvisarsi in Pier Damiani, in

e di gran parte del '500, si sia attribuita una rielaborazione dello stesso dialogo cusano *De sapientia* a Petrarca, e che esso sia poi stato pubblicato in tutte le edizioni cinquecentesche degli *Opera omnia* di Petrarca;³⁶ e, d'altra parte, che

San Bernardo, in San Bonaventura ed in Meister Eckhart –, secondo M. DE GANDILLAC, è ben visibile tra l'altro in "ben determinati elementi della sua teologia cristocentrica", il più importante dei quali è il concetto di 'idiota' (*Laie*), "che è più saggio del filosofo". Tuttavia, questo tema in Cusano assume un senso filosofico, "che va al di là della contrapposizione tra semplici confratelli ed i dignitari sovraccarichi di titoli ed onorificenze": Nikolaus von Kues. *Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf, Schwann, 1953, pp. 51-2. Su questo indirizzo antiscolastico di alcune correnti del pensiero religioso tardo medioevale, che culminerà nella "critica da parte dell'umanista" Petrarca dei falsi sapienti di Padova" e nel "mito rivoluzionario dell'idiota" (indirizzo secondo cui, "per ciò che concerne il grado di santità, anche il più grande teologo risulta altrettanto distante dall'angelo della gerarchia inferiore, quanto una donna anziana e devota"), si veda ancora ivi, pp. 52-4.

- 36 Cfr. E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 449. DE GANDILLAC, a proposito di questa vicenda 'editoriale', osserva: "Filelfo, sensibile soprattutto a ciò che nel *De sapientia* rinvia ad elementi tradizionali, ne ha tratto alcuni brani, e li ha poi uniti a qualche frammento del *De remediis*, al fine di comporre con tutti questi spezzoni un trattato pseudo-petrarchesco": *Genèses de la modernité*, cit., p. 447. Questo trattato pseudo-petrarchesco, intitolato *De vera sapientia*, fu edito, assieme al *Dictieriarum vel Apophythematum* di Plutarco (tradotto in latino dal Filelfo), per la prima volta a Utrecht nel 1473 (Traiecti ad Rhenum per Nicolaum Katelaer et Gerardum de Leempt), prima dunque che uscissero le opere a stampa di Cusano (la prima edizione a stampa è infatti del 1488, Argentorati, apud Martinum Flach). G. SANTINELLO, rifiutando di vedere in Francesco Filelfo l'autore del trattato pseudo-petrarchesco proposta da K. Borinsky (*Eine unerkannte Fälschung in Petrarca's Werke*, in "Zeitschrift für romanische Philologie", XXXVI (1912), 5, pp. 586-97), parla di un ignoto umanista del '400 che, dalla rielaborazione ed interpolazione del *De sapientia* cusano con stralci del *De remediis utriusque fortunae*, "ricavò due dialoghi intitolati *De vera sapientia*, da lui editi a stampa come opera del Petrarca prima ancora che uscisse la prima stampa, nel 1488, dell'opera del Cusano. Questo Pseudo Petrarca passò in tutte le edizioni cinquecentesche degli *Opera omnia* di Petrarca come suo lavoro autentico ed ebbe l'onore di varie traduzioni, in boemo, in tedesco e in italiano, citato spesso come opera del Petrarca": *Introduzione a Niccolò Cusano*, cit., p. 87. Il falso fu portato alla luce verso la fine dell'800 da E. ÜBINGER: cfr. *Die angeblichen Dialoge Petrarca's* "Über die wahre Wahrheit", in "Vierteljahrschrift für Kultur und Literatur der Renaissance", (1897), vol. II, pp. 57-70. Resta comunque il fatto che Cusano, continua SANTINELLO, "conosceva molte opere latine di Petrarca ed i codici in cui le leggeva recano alcune annotazioni di sua mano. Egli era interessato, in modo particolare, alla concezione ascetica del *De otio religiosorum* del Petrarca e a motivi del *De suis ipsius et multorum ignorantia* che egli poteva avvertire come motivi vicini alla sua dotta ignoranza": op. cit., p. 87. Le opere di Petrarca rinvenibili ancor oggi nei codici di Cusano conservati nel St. Nikolaus Hospital di Bernkastel-Kues, sono il *De vita solitaria* (Cod. Cus. 53), il *De re-*

Cusano stesso possedesse alcune opere latine di Petrarca glossate di proprio pugno (*De remediis*, *Secretum*, *De sui ipsius et multorum ignorantia*).³⁷ Petrarca, in particolare, connette strettamente la conoscenza di sé e la consapevolezza dei limiti ineludibili dai quali è condizionato il sapere umano, la cosiddetta *litterata ignorantia*.³⁸ Quest'ultima, a sua volta, si staglia sullo sfondo dell'idea di Dio,³⁹ la cui Sapienza eterna supera infinitamente quella dell'uomo, *mercator inops literarum*.⁴⁰ Sicché, tutti gli uomini che sono rientrati in sé dalla dispersione nell'esteriorità (l'agostiniana *regio dissimilitudinis*), concentrazione su se stessi in cui soltanto si può trovare Dio, "sanno quale infima parte del tutto sia l'intero sapere umano, se lo si mette a confronto con ciò che gli uomini ignorano, e con quello che Iddio sa".⁴¹

In Petrarca, dunque, mediante una significativa ripresa in chiave cristiana dell'ideale socratico di sapienza, secondo cui l'apice della scienza umana consiste nel "sapere di non-sapere", il filosofema tradizionale articolantesi nel binomio concettuale 'conoscenza di sé-conoscenza di Dio' s'arricchisce del motivo finitistico della consapevolezza del limite intrinseco all'umano "poter-conoscere". Secondo questo momento 'critico-negativo' – in cui, nota Cassirer,

mediis (Cod. Cus. 198 e 199), i *Rerum memorandarum*, il *De secreto*, il *De otio*, il *Sine nomine* e il *De sui ipsius et multorum ignorantia* (Cod. Cus. 200). Per la storia dell'opera pseudo-petrarchesca si veda R. KLIBANSKY, *De dialogis De vera sapientia Francisco Petrarcae addictis* (Appendix II), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. V, *De idiota*, cit., pp. LXV-LXXII. Per i rapporti fra Cusano e Filelfo – in cui tuttavia Klibansky rifiuta di vedere l'ipotesi del falsario del trattato pseudo-petrarchesco –, rapporti indiretti resi possibili per la mediazione di Giovanni Andrea de' Bussi (che diffuse l'opera di Cusano in Italia), si veda soprattutto p. LXVII; molto probabile, così scrive Klibansky, è che l'autore del trattato, date le discrepanze stilistiche tra Petrarca e lo scritto dell'ignoto autore, sia uno dei seguaci della *devotio moderna*, come Thomas von Kempis: "Poiché di Petrarca, nella Francia settentrionale e in Olanda, grande era l'autorità non tanto come poeta lirico, quanto piuttosto come 'filosofo morale', è poi facile comprendere per quale ragione il falsario del libro *De vera sapientia* lo avesse attribuito proprio a Petrarca": ivi, p. LXX.

37 Come afferma G. SANTINELLO, "i due fatti su accennati, e cioè la falsificazione di un'opera del Cusano fatta passare sotto il nome del Petrarca, e le note e segni marginali del Cusano ad opere petrarchesche, costituiscono una piccola documentazione per una più vasta storia dell'influsso del Petrarca sul pensiero e la spiritualità europea, soprattutto nel dominio culturale della Renania e delle Fiandre": *Studi sull'umanesimo europeo. Cusano e Petrarca. Lefèvre, Erasmo, Colet e Moro*, Padova, Antenore, 1969, p.9.

38 F. PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, cit., p. 198.

39 Ivi, p. 203.

40 Ivi, p. 236.

41 Ivi, p. 301.

emerge “il concetto polemico del non-sapere”,⁴² sul piano gnoseologico “utile per formare alcuni concetti-limite (*Grenzbegriffe*) del sapere”⁴³ – conformemente all’antico nesso tra autoconoscenza e insufficienza umana, conoscersi, innanzitutto, “significa scoprire la miseria dell’uomo”:⁴⁴ “Questo soltanto sappiamo, non che non sappiamo nulla, come disse Socrate poco fiducioso nel suo intelletto, ma certamente che si tratta di cosa ineffabile e incomprensibile, inaccessibile al nostro ingegno”.⁴⁵ Per Petrarca, lo stesso pensiero di Aristotele non

42 E. CASSIRER, *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall’Umanesimo alla scuola cartesiana*, cit., p. 47.

43 G. FEDERICI VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, cit., p. 16.

44 P. COURCELLE, *Connais toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, Parigi, Institut d’Études Augustiniennes, 1975, vol. II, p. 38.

45 F. PETRARCA, *De otio religiosum*, in *Opere Latine*, a cura di A. Bufano (testo Rotondi-Martellotti), vol. III, Torino, Utet, 1975, I 2. È significativo che questo passo, presente nel Cod. Cus. 200, sia stato evidenziato (con segno a lato) da Cusano: cfr. G. SANTINELLO, Appendice II (Note e segni marginali del Cusano nei Codd. Cus. 199 e 200), in *Studi sull’umanesimo europeo*, cit., p. 18. Santinello, a tal proposito, rileva comunque tra Cusano e Petrarca la seguente divergenza: “L’ignoranza dell’uomo di Petrarca è solo un aspetto parziale della generale povertà umana sulla quale agisce la grazia divina. La dotta ignoranza dell’uomo cusano è invece una forza positiva che suscita una ricerca inesauribile; siamo consapevoli della nostra ignoranza non semplicemente perché la constatiamo in noi, ma perché, attraverso la ricerca congetturale, la provochiamo in noi, fino a portarla al momento della contraddizione e dello scacco, in cui soltanto s’accende la luce della visione”: *ivi.*, p. 23. Questo giudizio, certamente veritiero, non deve tuttavia distogliere l’attenzione, sempre a proposito della *docta ignorantia*, da un suo aspetto imprescindibile: il suo carattere ‘sacro e santissimo’ di dono rivelato, per cui di una vera e propria dotta ignoranza si può parlare in Cusano soltanto laddove “cessa la persuasione e incomincia la fede” (*DI* III, 152; 225s); nel punto di svolta, cioè, che permette il passaggio dalla ricerca congetturale (in cui si esplica il potere naturale della facoltà del conoscere), mediante l’apertura alla fede, alla visione mistica (la *divina scientia*, quel dono sovranaturale che integra il *posse contractum mentis*). Il nesso cusano dotta ignoranza-grazia divina, su cui si è cercato di richiamare l’attenzione nei capitoli precedenti, ha più di un punto in comune con “la tendenza esortatoria e moraleggiante” di Petrarca, in cui “l’accento cade di più sul significato negativo e morale dell’ignoranza, che sul suo aspetto teoretico e positivo, per cui essa diviene visione intellettuale” (G. SANTINELLO, *Studi sull’umanesimo europeo*, cit., p. 25) – salva restando la legittimità del voler poi definire la posizione di Cusano come ‘mistica e speculativa’ ad un tempo: giudizio che nasce dalla consapevolezza del solido impianto gnoseologico in cui si iscrive e radica sia la teologia mistica, sia la dottrina della dotta ignoranza di Cusano. Su questi aspetti insisterò ancora nel corso del lavoro richiamandomi ad un ‘momento critico’ intrinseco alla mistica cusana. Proprio questo momento ‘critico-conoscitivo’ (o ‘trascendentale’ *ante litteram*) è stato evidenziato da K. FLASCH, sottolineando come la teologia mistica cusana (come coincidenza di teologia positiva e negativa) risulti fondata su quelle “condizioni di possibilità filosofiche” che di fatto soltanto la rendono possibile, mostrando così essa

sarebbe distante dall'ideale socratico di auto-conoscenza appena enunciato, esprimendosi in una sobria e disincantata valutazione del proprio sapere, sempre limitato e passibile d'incrementi indefiniti: "Si racconta che Aristotele, in punto di morte, abbia detto piangendo che nessuno doveva compiacersi di sé o andar superbo della sua presunta sapienza, ma piuttosto ringraziare Iddio se per caso gliene fosse toccata un po' più di quella a tutti comune".⁴⁶

In tal senso, in Petrarca e Cusano l'oracolo delfico, in un modo che si può vedere anticipato in una certa misura soltanto in Porfirio,⁴⁷ sant'Agostino⁴⁸ e

teologia la propria "origine concettuale e filosofica" e, in particolare, la propria dipendenza dal modello di pensiero neoplatonico (Plotino e Proclo): cfr. *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, cit., pp. 197-204.

- 46 F. PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, cit., p. 302. Il passo è stato contrassegnato da Cusano con una linea verticale stilizzata (Cod. Cus. 200, fol. 238r, col. 2); cfr. G. SANTINELLO, *Studi sull'umanesimo europeo*, cit., Appendice II, p. 41.

- 47 "Sotto ogni aspetto [...] l'ignoranza di se stesso è cosa perversa, sia nel caso che, ignorando la grandezza della dignità interiore, si svilisca il divino, sia nel caso che, ignorando la meschinità che per natura ci si aggiunge dall'esterno, ci si inorgoglisca di essa [...]. Ognuno dunque, per ignoranza di sé, è condannato ad esaltare quel che è in lui, al di là della natura che lo ha creato, più di quanto essa abbia voluto [...]. Quindi, il conosci te stesso penetra in ogni concetto della capacità che è presente in noi, esortando a conoscere la misura di tutte le cose": PORFIRIO, *I frammenti sul conosci te stesso*, in *Vangelo di un pagano*, cit., pp. 190-2.

- 48 Agostino, sulla scorta della definizione dell'uomo quale *Dei imago*, arricchisce il tema dell'autocoscienza umana di questo nuovo momento 'finitistico', che, come sostiene E. GILSON, risulterà caratteristico per tutta la filosofia cristiana avvenire (culminando in Pascal), essenzialmente sospesa tra orgoglio e presunzione, da un lato, e sfiducia e rassegnazione, dall'altro: "La grandezza dell'uomo è di essere stato creato a immagine di Dio. Per la sua libertà comanda alla natura e ne usa secondo i suoi bisogni; coll'intelligenza la conosce e di conseguenza la domina; ma nello stesso tempo l'uomo sa che l'uomo non deve a se stesso la propria grandezza, ed è questo un primo aspetto della sua miseria. Se ignora la propria dignità, ignorerà se stesso; se ne prende coscienza senza rendersi conto che la deve a uno più grande di lui, affonderà nella vanagloria": *Lo spirito della filosofia medioevale*, trad. it. di P. Sartori Treves, Brescia, Morcelliana, 1964², pp. 274-5. Si tratta, per questo secondo aspetto, della messa in rilievo del fondo di opacità, mai convertibile in piena evidenza, intrinseco al nostro stesso io più profondo. Se infatti l'uomo è creato ad immagine e somiglianza di Dio, ne risulta per quella parte superiore (*apex mentis*) in cui è impressa la traccia del divino (per sua natura infinita ed inesauribile) la non perfetta autotrasparenza: e chi infatti potrebbe cogliere a fondo, in quanto presente nella nostra anima, qual è la vera essenza del Creatore? Nella memoria, nelle vaste pieghe dello spirito a cui mi rivolgo per cercare Dio, c'è un fondo oscuro – quasi la firma che il creatore ha posto nella creatura, come dice Cartesio – che mi sfugge, che non può essere tratto nella chiarezza del lume dell'auto-conoscenza. Questo scarto, questa non perfetta adeguazione di sé a se stesso nell'autocoscienza, che riporta la presunzione dell'uomo nei suoi giusti li-

in san Bernardo,⁴⁹ subisce la seguente torsione finitistica: “Conosci innanzitutto la finitezza che ti è propria, finitezza che è connaturale all’essere-uomo”,⁵⁰ limite (il cusano *terminus*) alla cui conoscenza l’uomo, tuttavia,

miti, così è espressa da AGOSTINO: “Dio ha fatto l’uomo a sua immagine e somiglianza, nel pensiero; là è l’immagine di Dio. Perciò il pensiero stesso non può essere compreso, neppure da se stesso, in quanto è *Dei imago*”; “Grande è questa virtù della memoria, o mio Dio, grande assai, ricettacolo di ampiezza illimitata: e chi potrebbe toccarne il fondo? È una forza del mio spirito, fa parte della mia natura, ma neppure io riesco a contenere tutto quello che sono. O che l’animo è troppo ristretto per contenere se stesso? E che sarà quello che di sé non vi è accolto? [...] Una grande meraviglia sorge in me a queste considerazioni: sono invaso da stupore”: Sermo I, *De symbolo*, c. 2; in PL, vol. XL, col. 628B. In tal senso, conoscere se stessi significa allo stesso tempo avere coscienza di ciò che io – in quanto vi è una parte di me che reca la traccia della trascendenza – non posso sapere di me stesso: “Confesserò dunque quello che so di me: confesserò anche quello che non so: perché quello che so di me lo so dalla tua luce, quello che di me non conosco debbo ignorarlo sino a che le mie tenebre, nella visione del tuo volto, diventeranno ‘come luce di mezzogiorno’ (*Is* 58, 10)”: *Confessiones* X, 5; in PL, vol. XXXII, col. 782; trad. it. di C. Vitali, Milano, Bur, 1985, p. 265.

49 Cfr. S. BERNARDO, secondo cui “humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit”: *De gradibus humilitatis et superbiae*, cap. II (*Quo fructu ascendatur gradus humilitatis*); in PL, vol. CLXXXII, col. 943A.

50 W. BEIERWALTES, *Autocoscienza ed esperienza dell’Unità. Plotino, Enneade V*, 3, a cura di G. Reale, trad. it. di A. Trotta, Milano, Vita e Pensiero, 1992, p. 44. Nello scritto pseudo-petrarchesco *De vera sapientia*, afferma SANTINELLO, verso la fine del primo dialogo (in cui si alternano passi tratti da Petrarca a passi tratti da Cusano) l’autore ignoto aggiunge alcune sue riflessioni (o forse estrapolate da una fonte ancora sconosciuta) relative al concetto di dotta ignoranza, in cui, parrebbe, traspare questa torsione finitistica del tema della *sui cognitio*: “Bisogna farsi ignoranti per farsi sapienti. Vero sapiente è colui al quale le cose ‘*sapiunt prout sunt*’, cose mortali non eterne; egli deve imparare a gustare soltanto Iddio. L’uomo deve riconoscersi come ‘*animal rationale aut mortale*’; ragionevole sì, ma mortale”: in *Studi sull’umanesimo europeo*, cit., p. 12. Questa connotazione morale tipica delle opere latine di Petrarca, che Santinello giudica peraltro in contrasto con la portata filosofico-teologica dell’*Idiota De sapientia* cusano, potrebbe essere rivelativa di una tendenza insita nell’opera di Cusano stesso. Che sia possibile un confronto in questa direzione (allargando i termini del raffronto da un lato estendendo le analisi al *De ignorantia* petrarchesco, dall’altro con l’analizzare l’opera di Cusano nel suo complesso) costituisce il presupposto che fa da sfondo alla trattazione svolta nel presente capitolo. Pertanto si accoglieranno alcune suggestioni da G. SAITTA, *Nicolò Cusano e l’Umanesimo italiano* (Con altri saggi sul Rinascimento italiano), Bologna, Zanichelli, 1957, pp. 131-44: il *De idiota*, afferma Saitta, sarebbe di sapore squisitamente petrarchesco; “la stessa parola *Idiota* è mutuata dal Petrarca, ma specialmente il concetto di insipienza o di ignoranza [...]. La vera dottrina è adunque nel riconoscersi idiota, ma riconoscendosi come idiota è segno d’umiltà. Questa umiltà, che è in fondo la conoscenza dei propri limiti o

perviene nella proiezione di sé, creatura essenzialmente manchevole e peccatrice, nello *speculum veritatis*, il Verbo, in cui soltanto può vedere se stesso così come realmente è, ovvero come “una immagine divina sfigurata”.⁵¹ Come si legge in uno scritto anonimo attribuito allo Pseudo-Bernardo, “renditi dunque a te stesso, se non sempre e neppure sovente, almeno qualche volta [...]. Mettiti in faccia a te stesso, come se fossi in faccia a un altro, e piangi sopra te stesso. Piangi le tue iniquità e i tuoi peccati, coi quali offendi Dio; indicagli le tue miserie”, perché misero e imperfetto appari a te stesso se scruti sinceramente in te abbandonando ogni orgoglio e presunzione: Dio, infatti, ti è presente quando tu sei presente a te stesso (nel pensiero riflesso di sé) e sei in grado di pervenire a una valutazione obiettiva del tuo essere manchevole.⁵²

della propria finitudine, è il *Leitmotiv* che risuona preciso e insistente nell'opera petrarchesca, ma il Cusano, indubbiamente, ebbe il merito di inserirla nella visione filosofica che gli fu propria”: ivi, p. 123. Saitta, in generale, ha documentato il rapporto Cusano-Petrarca sulla base di una comune matrice platonica di alcune delle più significative dottrine filosofiche comuni ai due autori: “Noi incliniamo a ritenere che la confusione tra il *De vera sapientia* e il *De idiota* abbia ragioni ben diverse da quelle puramente letterarie. E non solo l'agostinismo ma anche il platonismo convergono nell'accomunamento del pensiero petrarchesco con quello cusaniiano”: ivi, p. 131. A tal proposito è da notare che laddove Petrarca nel *De ignorantia* dichiara la propria predilezione per Platone, a tutto discapito d'Aristotele (op. cit., p. 278), Cusano così annota a margine del manoscritto da lui posseduto: “Nota comparationem Platonis et Aristotelis” (Cod. Cus. 200, fol. 233, col. 2): cfr. N. SANTINELLO, *Studi sull'umanesimo europeo*, cit., p. 39.

- 51 Cfr. E. GILSON, *La teologia mistica di San Bernardo*, a cura di C. Stercal, trad. it. di S. Mascheroni, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 78-9. In tal senso, si può pensare ad una attenuazione di quelle differenze, notate da Gilson, fra ‘Socratismo cristiano’ e ‘Socratismo puro’, secondo cui mentre “i greci dicono: conosci te stesso per sapere che non sei un Dio, ma un mortale; i cristiani dicono: conosci te stesso per sapere che non sei un semplice mortale, ma l'immagine di un Dio”: ivi, nota 27, p. 78. Questa identificazione di massime teologico-morali, peraltro, è dato ritrovarla anche in PLUTARCO: “Le sentenze ‘Tu sei’ e ‘Conosci te stesso’, sembrano stare, per qualche verso, in reciproca opposizione, e, al contrario, per qualche altro concordare tra loro, ché l'una è pronunciata con timore e riverenza nei confronti del Dio, e proclama che egli è sempre, mentre la seconda è un rammentare all'essere mortale la sua natura e la sua debolezza”: *De E apud Delphos*, in *Corpus Plutarchi moralium*, vol. 27, edizione critica con testo greco a fronte, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di C. Moreschini, Napoli, D'Auria, 1997, p. 118.
- 52 PSEUDO-BERNARDO, *Meditationes piissimae de cognitione humanae condicionis*, c.V (*De quotidiano sui ipsius examine*), art. 14-15; in PL, vol. CCLXXXIV, coll. 494B-495A.

Ora, afferma Petrarca, è certo “che chiunque guarda in se stesso con gli occhi ben aperti, e lascia da parte il successo con il quale inganniamo e siamo a nostra volta ingannati, scoprirà di dover piangere di molte cose, e di poterne approvare assai poche”.⁵³ Ed è proprio sant’Agostino, nel *Secretum*, ad affermare con chiarezza questo triplice nesso tra *humilitas*, *sui cognitio* e *ignorantia*: “Ti fai forte del tuo ingegno e della lettura di molti libri; ti vanti della tua eloquenza [...]. Eppure ti accorgi in quante cose spesso l’ingegno ti abbandoni, e quanti siano i generi d’attività in cui non puoi eguagliare l’abilità di uomini umilissimi. Ma ho detto ancora poco: puoi trovare animali infimi, insignificanti, di cui non riuscirai a nessun costo a imitare le operazioni [...]. E la lettura poi, a che ti ha giovato? Di tutto quanto hai letto quanto ti è rimasto dentro? Quanto ha messo radici? Quanto ha fruttificato a tempo giusto? Fruga impietosamente dentro di te: troverai che ciò che sai, comparato a ciò che ignori, occupa la stessa proporzione di un rivolo che sta seccando alla calura estiva nei confronti dell’oceano. Ma poi, che importanza ha il sapere molte cose se, quand’anche abbiate imparato le dimensioni del cielo e della terra e l’estensione del mare e i corsi delle stelle e le virtù delle erbe e delle pietre e i segreti della natura, continuate a non saper nulla di voi stessi (*vobis estis incogniti*)?”⁵⁴

Questo richiamo vicendevole tra autocoscienza (*sui cognitio*), *humilitas* ed “esatta stima della propria insufficienza” (*proprie imperfectionis aestimatio*), la percezione cioè della propria costitutiva *ignorantia et fragilitas*,⁵⁵

53 F. PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, cit., p. 303.

54 IDEM, *Secretum*, cit., II, 72, p. 145. PETRARCA, nel *De ignorantia*, riafferma questo triplice nesso concettuale, fecondo per l’analisi della cusaniana *docta ignorantia*, con parole pressoché analoghe: “Quando rifletto a quante cose mi manchino per arrivare sin là dove la mia mente avida di sapere brama di giungere, riconosco la mia ignoranza e soffro dentro di me. Ma intanto, finché non giunga la fine di questo esilio terreno che metterà fine alla nostra imperfezione, mi consolo considerando, nei limiti di quello che per ora possiamo sapere, quale sia la natura di tutti noi. E credo che capitì la stessa cosa, cioè di conoscere se stessi e di consolarsi come faccio io, a tutte le persone dotate di onestà e modestia, e soprattutto a quelle che hanno raggiunto un gran sapere: per quello che è il metro del sapere umano, dico, che in sé è sempre piccolo dati i limiti dai quali è condizionato, e riesce a parere grande solo se si paragona ad altri. Ma di grazia, quant’è poi, per quanto grande sia, quello che è dato di conoscere a una sola persona? Non è forse un nulla il sapere dell’uomo, chiunque egli sia, se lo si confronta non dico con il sapere divino, ma con tutto ciò che quello stesso uomo ignora?”: ivi, p. 205 (Il cors. è mio).

55 Come afferma H.G. SENGEL, in Petrarca si attua “un processo naturale di riflessione, che è il venir a coscienza dell’ignoranza. Questo sapere è il presupposto del giudizio tanto sul proprio non sapere, quanto su quello altrui. Il non sapere, come stato di consapevolezza, diviene così un sapere positivo circa se stessi e il *genus*

se si tiene presente che questa testura di rapporti s'inscrive sempre e soltanto nell'orizzonte del lume interiore dell'idea di Dio (*Dei cognitio*) – e difatti, dichiara Petrarca nel *Secretum*, all'innalzarsi dell'anima pura e semplice “ad providentiae divinitatis arcana” è necessariamente legata la “proprie mortalitatis cogitatio”⁵⁶ –, costituisce lo sfondo in cui è possibile collocare, nell'ambito di una storia delle idee incentrata in quello che Gilson ha chiamato il “socratismo cristiano”,⁵⁷ il concetto cusaniiano di *docta ignorantia*, che potrebbe aver dunque anche il senso del “conoscersi così come io sono conosciuto da Dio”. La nozione di docta ignorantia, a sua volta, è strettamente connessa in Cusano al ruolo centrale assunto dalla figura dell'*Idiota* nell'opera omonima a esso dedicato (*De idiota*, 1450): l'uomo laico e ‘semplice di spirito’, ovvero colui che, perfettamente consapevole dei propri limiti, si confessa senza riserbo idiota e ignorante (“cum me ignorantem fatear idiotam”) (*Id. De men.* I, 89; 108). La sua competenza, tuttavia, pur consistendo in un mero sapere tecnico acquisito con la semplice esperienza (*cognitio experimentalis*), si svela infine superiore alla scienza terrena posseduta dal pedante filosofo aristotelico, dal grande dottore e dal maestro di Parigi, nutriti soltanto dell'erudizione del sapere libresco e che, come afferma il mistico tedesco Johannes Tauler, ignorano il *libro della vita*, che

humanum. In tal modo, tuttavia, l'ignoranza si trasforma in una forma di sapere positivo: queste due forme [positiva e negativa] sono complementari; qui esse vengono a coincidere”: *Nichtwissen als Wissensform. Ignoranzkompensationen von Petrarca bis Erasmus*, in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien* (Beiträge eines deutsch-italienischen Symposium in der Villa Vigoni, 28.3–1.4.2001), a cura di M. Thurner, pp. 639–40.

56 IDEM, *Secretum*, cit., II, 98, p. 170.

57 E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, cit., p. 254: “Rimane [...] un elemento comune al socratismo di Socrate e a quello che ne hanno tratto i Padri della Chiesa o i filosofi del Medio Evo, ed è il loro antifisicismo. Né gli uni, né gli altri riprovano lo studio della natura come tale, ma si accordano tutti nell'ammettere che la conoscenza di se stesso è molto più importante per l'uomo di quella del mondo esterno”. Rispetto a tutti quelli che hanno riflettuto aderendo a questa linea di pensiero ‘socratica’ (conformemente ad una gerarchia di valori secondo cui la conoscenza del mondo è subordinata alla penetrazione cosciente di sé), dallo stoicismo sino a Montaigne e Pascal, Gilson osserva che “il loro antifisicismo non prepara la via ad uno psicologismo, ma è piuttosto il rovescio di un moralismo”, con delle forti implicazioni teologiche; essa, per la sua radicalità, non poteva non sedurre i cristiani: “Che senso ha per l'uomo conquistare l'universo, se perde la sua anima? Ma non poteva sedurli che accettando a sua volta di sottostare ad una profonda trasformazione. Quando Socrate consiglia loro di cercar di conoscere se stessi, questo precetto per loro significa immediatamente che devono conoscere la natura loro conferita da Dio e il posto da Lui assegnato loro nell'ordine universale, per ordinarsi a loro volta a Dio”: *ivi*, p. 273.

difatti “è sconosciuto a tutti i maestri ricchi di erudizione e a tutti i sapienti”.⁵⁸ L’idiota, afferma Cusano, è giunto alla scienza della sua igno-

- 58 J. TAULER, *Die Predigten*, a cura di F. Vetter, Dublino-Zurigo, Weidmann, 1968, n. 78 (*Domus mea domus oracionis vocabitur*), p. 421; trad. it. in *Opere*, a cura di B. de Blasio, Edizioni Paoline, 1977, p. 542. Nell’atmosfera dei *Gottesfreunde*, comunità religiose del XIV-XV secolo apparse tra Strasburgo e Basilea ed ispirate a Tauler – mistico seguace di Eckhart –, è rinvenibile un testo anonimo chiamato *Liber magistri* (o *Lebens-Beschreibung*), in cui si narra il seguente episodio: “Un grande predicatore, uomo molto dotto [...], incontra l’‘amico di Dio’ (*Gottesfreund*) dei Paesi Bassi, una sorta di eremita che gli mostra la vanità del suo insegnamento libresco, sottoponendolo a tutta una serie di prove al fine di provocare in lui una ‘conversione’, la quale, tuttavia, risulta ancora incompleta; sicché, alla sua morte, il predicatore dovrà subire ancora sei giorni di sofferenze spaventose nel Purgatorio. Oggi si sa che questo curioso testo è sortito se non dalle sue stesse mani, perlomeno dalla cerchia più prossima al banchiere Merswin, di cui il Tauler fu per qualche tempo confessore. Il *Liber magistri* appartiene a tutta una serie di storie edificanti in cui il profano (l’*idiota*) fa la predica al suo curato”: in M. DE GANDILLAC, *Genèses de la modernité*, cit., p. 367. Per il *Liber magistri* si veda IOANNIS TAULER, *Opera omnia*, Colonia, ex Officina Ioannis Quentel, 1668, pp. IX-XL. Anche l’idiota, inteso quale “laico devoto” (in tedesco *frommer Laie*: cfr. M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, cit., pp. 48-9), la cui figura assume in Cusano delle valenze ‘etico-religiose’ – e si è infatti parlato di una “Teologia dell’idiota” (*Laientheologie*) di Cusano, che avrebbe come propri precedenti storici Ruysbroeck, i *Gottesfreunde* e quindi la *devotio moderna* (cfr. R. STEIGER, *Introduzione a Idiota de sapientia / Der Laie über den Geist*, cit., p. 21) –, attinge la presenza di Dio in una ‘*cognitio Dei experimentalis*’: si tratta di un’esperienza spirituale comunicata direttamente da Dio, innanzi alla cui immediatezza il filosofo ed il teologo non possono che stupirsi, riconoscendo infine, in chi è in grado di elevarsi in tal modo a Dio, un “uomo quasi divino” (o ispirato dalla grazia), “quia instructorem non habuit nisi spiritum sanctum”: cfr. DIONIGI CERTOSINO, *Tractatus II. De donis spiritus sancti*, art. XIII, opera inclusa nella traduzione latina curata da Laurentius Surius delle opere di Ruysbroeck; cfr. IOANNIS RUSBROCHIIUS, *Opera omnia e Brabantiae Germanico idiomate reddita Latine*, Colonia, ex Officina Haeredum Ioannis Quentel, 1552, pp. 7-8 (Le parole di Dionigi Certosino sono riferite allo stesso Ruysbroeck). Alla cerchia dei *Gottesfreunde*, sostiene GANDILLAC, appartenerebbero anche, oltre al già ricordato banchiere di Strasburgo Merswin, che nel 1347 fondò in Grünenwörth una comunità di afflato mistico-spirituale, Santa Caterina da Siena, Heinrich von Nördlingen, Christine e Margarete Ebner. Tutti costoro, influenzati dalla dottrina eckhartiana secondo cui, già *in hoc saeculo* e al di là di ogni scienza erudita, sarebbe raggiungibile l’apice della *théosis*, “alla pretesa di una un’Unione perfetta [con Dio] nell’amore estatico accompagnavano, armonizzandolo con essa, il motivo di una più intima forma di vita spirituale”: *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, cit., pp. 49-50. In Cusano, tuttavia, la critica del sapere libresco e dell’erudizione, secondo Gandillac, va anche inquadrata all’interno dell’afferma-

ranza non in virtù dei libri che fanno il sapere dell'oratore e dell'erudito, bensì di quelli di Dio (*ex Dei libris*), che egli "scrisse col suo dito" (*suo digito scripsit*) e si trovano ovunque.

L'erudito, ben diversamente, come accade secondo Cusano al Wenck, pensandosi più ricco in sapere degli altri, invece di umiliarsi e gioire di quella "santa ignoranza", consapevole di sé, che soltanto conduce rettamente a Dio, insuperbisce; egli, "*inflatu vanitate verbalis scientiae*", ha addirittura l'ardire di promettere una *elucidationem aeternae Sapientiae*, mentre chi sa di essere piccolo, povero e ignorante è consapevole che "quel tesoro resta nascosto agli occhi di tutti i sapienti, e non ha altro motivo di gloria che sapere di essere povero" (*ApDI* 4; 209): "*Doctior igitur est sciens se scire non posse*" (*Pos.* 50; 276).

I massimi e più profondi misteri di Dio, mentre gli uomini sono viatori nel mondo, sebbene nascosti ai sapienti, vengono rivelati ai piccoli e agli umili per la fede in Gesù, perché egli è colui nel quale sono celati tutti i misteri della sapienza e delle scienze, senza il quale nessuno può far nulla (*DI* III, 152; 225s; cfr. *Pos.* 36; 269).

Laddove quindi, ribadisce Cusano, la *scientia ignorantiae* "induce alla libertà dell'animo e al silenzio, ove si realizza quel tanto di visione del Dio invisibile che è a noi concessa"; al contrario, la scienza empia e demoniaca degli eruditi, "*quae victoriam verborum expectat*", insuperbisce, gonfia ed incita al conflitto, ed è quindi "ben lontana dalla visione di Dio, ove sta la nostra pace" (*ApDI* 8; 215).

La sapienza non sta nell'arte oratoria o nei grandi libri, ma nel separarsi da codeste cose sensibili e nel rivolgersi alla forma semplicissima ed infinita, nel riceverla in un tempio puro da ogni vizio e nell'aderire ad essa con amore ardente, finché tu possa gustarla e vedere quanto soave essa sia, essa che costituisce ogni soavità. Quando l'avrai gustata ti appariranno vili tutte quelle cose che ora ti sembrano grandi, e diverrai umile (*et humiliaberis*), cosicché nessu-

zione del nuovo sapere matematico (che avrà come ultimo esito il *Discorso sul metodo* di Cartesio) rivendicato dall'artigiano che, proprio nell'*Idiota*, mostra le sue competenze tecnico-scientifiche attraverso la sapiente produzione del *coclear speculari*. Quest'ultimo si presenta infatti "come un riformatore del pensiero razionale, come un teorico del metodo, il quale non si accontenta di attendere, in modo passivo, un'ispirazione celeste; egli, piuttosto, esercita la sua critica nei confronti del principio di autorità, proprio in quanto conosce un'altra fonte del conoscere": quel sapere 'congetturale' alla base della scienza moderna, da contrapporre al vecchio paradigma aristotelico, il cui modello è stato offerto dalle *suppositiones* di Ockham: ivi, p. 58.

na traccia di superbia rimarrà in te e nessun altro vizio, perché con cuore castissimo e purissimo, una volta gustatala, aderirai indissolubilmente alla sapienza, per lei abbandonando questo mondo e tutto ciò che non è la sapienza (*Id. De sap.* I, 55-7; 85).

b. Mystica humilitatis: Petrarca e Cusano

Solo l'*humilitas*, scrive Cusano, secondo l'insegnamento del "mistero ineffabile della croce", ci può condurre a una *irrevelabilis visio* del principio divino: "È perciò indispensabile che la mente riconosca d'aver bisogno della Sapienza e si volga, con devota umiltà e desiderio, a cercarla e a richiederla. Le quali cose presuppongono una fede saldissima nella possibilità di conseguire la Sapienza".⁵⁹ La via attraverso cui l'uomo può giungere alla conoscenza di Dio, come Cusano scrive in una predica dedicata a San Martino, è quella della povertà e della moderazione (*via paupertatis et modicitatis*). Difatti *ad caelestes divitias*, "laddove lo scriba dotto possiede il suo tesoro recondito [dato dalla cultura letteraria: *n.d.A.*], non può pervenire altra via" che quella della povertà e dell'umiltà: incamminarsi sulla via della povertà, in altre parole, significa *tollere*, negare sé medesimi, ridurre se stessi alla semplicità, vale a dire rendere il proprio essere conforme a quell'unità *simplex et absoluta* da cui tuttavia "fluit omne id quo habetur"; e se noi cercheremo Dio su questa via, lo troveremo non solo come unità, bensì anche come il Dio unitrino.⁶⁰

Se, infatti, nell'attualità pura e semplice dell'infinito le cose minime s'identificano con le massime, scrive Cusano, "l'umiliazione massima coincide con l'esaltazione, la morte più turpe del virtuoso con una vita gloriosa, e via dicendo, così come ce lo dimostrano la vita, la passione e la crocifissione di Cristo" (*DI* III, 139; 209s): io, dice Cristo di sé nell'*Imitatio Christi*, "mi sono fatto il più umile e il più basso di tutti affinché tu vincessi la tua superbia con la mia umiliazione",⁶¹ e potessi così accedere alla

59 N. CUSANO, *Verbum caro factum est, et vocatum est nomen eius Jesus* (1454), cit., p. 96B; trad. it. cit., p. 70.

60 IDEM, *Sermo XL, Martinus hic pauper* (1444), *Sermones* II (1443-1452), fasc. 2, cit., pp. 124A-B.

61 *De imitatione Christi*, testo latino a fronte, a cura di E. Zolla, trad. it. di C. Vitali, Milano, Rizzoli, 1991, p. 191. Lo stesso trinomio teologico 'umiltà, ignoranza (e dunque stima della propria insufficienza e parzialità) e grandezza (o *nobilitas*) dell'uomo interiore' si può dunque trovare formulato nell'opera, appena citata, attribuibile a THOMAS VON KEMPIS, autore molto vicino a quell'atmosfera spirituale con cui Cusano entrò in contatto nel suo probabile soggiorno giovanile presso la comunità dei "Fratelli della vita comune" di Deventer: "Si vis exaltari in Coelo,

visione rivelata di Dio Padre. Come dunque Cristo è morto sulla croce, liberandoci dal peccato, per ascendere all'unione celeste con il Padre; allo stesso modo l'uomo, scrive Cusano, "animato dal desiderio che lo porta al di là di sé", per ascendere a Dio deve morire nel corpo, nei sensi, nell'immaginazione, nella ragione, nell'intelletto e nel proprio falso e orgoglioso sapere mondano, per farsi infine pura *visio simplex mentalis*; ovvero 'sguardo indifferenziato e non intenzionale', liberato da ogni desiderio egoistico e interesse materiale, nel più autentico spirito di carità e d'umiltà: "I rimedi contro la superbia: l'ascendere attraverso l'umiltà! Di cui il primo grado si ha quando l'uomo, in verità, riconosca di essere malato (*infirmum*), povero di bene e vizioso";⁶² e così, prosegue Cusano, "nota che, in senso proprio, l'ascensione contro la superbia è la conoscenza di sé";⁶³ risolvendosi quest'ultima nell'esatta stima della propria costitutiva insufficienza e fallibilità, sapere che solo permette di accedere rettamente (*recte*) alla verità del Verbo.

La visione mistica, secondo Cusano, è una forma potenziata d'intuizione intellettuale, la quale, in quanto mediata dalla grazia "che ci colma di ogni benedizione e ci rende ricchi in ogni nostro difetto" (ivi 157; 229s), rigenera la facoltà conoscitiva ponendola nelle condizione di cogliere, sebbene nel modo paradossale dell'*aenigmatica visio*, ciò che la trascende infinitamente. Essa, in senso proprio, ponendoci innanzi a una verità che è un

humilia te in mundo": ivi, p. 325; accostati dunque a Dio "con fede semplice e ferma, con rispetto umile (*et cum simpliciter reverentia*); e rimettiti tranquillamente a Dio per quello che non puoi capire. Il Signore non t'inganna, ma s'inganna chi crede troppo a se stesso". Dio, infatti – tema biblico, questo, al centro del dialogo cusano che ha per protagonista l'*idiota* –, "si accompagna con i semplici, si manifesta agli umili, dà intelligenza ai piccoli (*parvulis*), schiude alle menti pure il significato (delle Scritture) e nasconde la sua grazia ai curiosi ed ai superbi. La ragione dell'uomo è debole (*ratio humana debilis*) e può essere tratta in inganno; la vera fede non lo può, mai": ivi, IV, p. 415. Per i rapporti tra Eckhart, Geert Groote (fondatore della *devotio moderna*) e Tommaso da Kempis si veda A. DE LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, Parigi, Bayard, 1996, pp. 204-6. A proposito dell'ipotesi relativa ad un probabile soggiorno del giovane Cusano (forse quindicenne, se non addirittura più giovane) a Deventer, ipotesi su cui peraltro non si è ancora giunti ad una prova incontrovertibile, E. MEUTHEN, in ogni modo, dichiara che non vi è affatto bisogno di ipotizzare una simile circostanza per poter parlare di un'influenza della *devotio moderna* sull'opera di Cusano, e "per poter così stabilire con certezza un elemento fondamentale della sua esistenza spirituale": *Cusanus in Deventer*, in *Concordantia discors*, cit., p. 40.

62 N. CUSANO, Sermo VI, *Respexit humilitatem* (1431), in NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*, cit., vol. XVI, *Sermones I* (1430-1441), fasc. 2, cit., p. 112A.

63 *Ibid.*

vero e proprio *absurdum* per la logica del pensiero ordinario, “umilia l’intelletto e la ragione”, mostrando la loro costitutiva inadeguatezza e ignoranza, per poi permettere, del tutto sovranaturalmente, una forma superiore di ‘visione’ guidata e potenziata dal lume rivelato della fede, “al di là di ogni ragione, molto più in alto di ciò che può essere espresso con segni di qualsivoglia genere” (*De fil.* III, 52; 49m): di fatto, avverte Cusano, “cognitio ignorantiae humiliat et humiliando exaltat et doctum facit” (*De gen.* IV, 123; 192).

L’albero della vita a cui l’uomo, penetrato nell’*hortus paradisi*, ha accesso, lo si è già detto, conformemente al pensiero paradossale della *coincidentia oppositorum*, è lo stesso *aridum lignum* della croce, scandalo per ogni ragione.⁶⁴ Esso, per quell’intelletto che, attraverso il dono della grazia, pervenga alla *mystica unio*, è dunque fonte di vita soltanto in quanto simbolo della passione e della morte di Cristo: “Avendo visto l’oggetto del mio amore in croce, fui invaso da una malattia mortale, poiché vidi colui che ama ed è amato – lui che è giusto, pio e dolce sopra ogni cosa – sospeso nel modo più vile [alla croce] e oramai morente per sua propria volontà; e, inoltre, considerai di non poter sottrarmi a questa visione”,⁶⁵ a cui ogni uomo è chiamato a identificarsi per unirsi infine, con pietà e umiltà, al Padre dei lumi. Tuttavia, la morte del Verbo incarnato è “morte della morte” (*mors mortis*), morte vinta e superata nell’eternità immortale dello Spirito eterno; e chi si unisce a Cristo, morendo nell’umanità ipostaticamente assunta dal Figlio di Dio, risorge, rigenerato e redento dal riflettersi in lui dell’immagine originaria della vera umanità posta in quello specchio perfettissimo che è il *logos* divino, nell’unica e sempiterna vita beatifica dei figli di Dio: “La vita del buon religioso è senza dubbio la croce; essa, tuttavia, conduce al paradiso”;⁶⁶ difatti, così scrive l’autore del *De imitatione Christi*, “morrai con Lui, con Lui parimenti vivrai; e dopo essergli stato compagno nella sofferenza, lo sarai anche nella gloria”.⁶⁷

64 “Se vuoi essere esaltato in cielo, umilia te nel mondo. Se vuoi regnare meco, porta meco la croce. Soltanto i servi della croce, infatti, trovano la via della beatitudine e della luce vera”: TH. VON KEMPIS, *De imitatione Christi*, cit., III, p. 325.

65 N. CUSANO, Sermo VII, *Remittuntur ei peccata multa* (1431), *Sermones* II (1443-1452), fasc. 3, cit., p. 142A.

66 TH. VON KEMPIS, *De imitatione Christi*, cit., III, p. 325.

67 Ivi II, p. 139. “In Cruce salus, in Cruce vita, in Cruce protectio ab hostibus. In Cruce infusio supernae suavitatis, in Cruce robur mentis, in Cruce gaudium spiritus. In Cruce virtus summa, in Cruce perfectio sanctitatis. Non est salus animae, nec spes aeternae vitae, nisi in Cruce”: ivi, pp. 137-9.

Come afferma Eckhart in un contesto problematico analogo, il *nobilis homo*, vale a dire colui che si è essenzializzato e si è fatto “prossimo al nulla” per raggiungere la visione beatifica dei figli di Dio, è colui che non sa nulla, “che ha rinunciato completamente a se stesso e che non ha nulla di proprio”.⁶⁸ Egli, difatti, agli occhi di Dio fa tutt’uno con l’uomo povero e umile di spirito (quasi *nudus in spiritu*),⁶⁹ il quale soltanto può affermare, in perfetta sintonia con lo spirito della *scientia ignorationis* cusaniana, che “hoc solum de Deo scio quod ipsum nescio”.⁷⁰ Ora, scrive ancora Eckhart, “lo Spirito Santo fluisce nell’anima non appena essa abbia svuotato se stessa nell’umiltà e si sia ingrandita per riceverlo”: “La necessità, la stabilità e l’utilità dell’umiltà nell’ascensione spirituale, ecco cosa ci insegnano ad un tempo la natura, i matematici e la Scrittura”.⁷¹ L’*humilitas*, secondo l’etimologia tradizionale, afferma quindi Eckhart, “prende nome da *humus*, che significa terra”;⁷² essa, coincidendo con la vera *magnanimitas* dello spirito creato – la quale ha rinunciato a ogni orgoglio, e si è semplificata e svuotata di tutto ciò che è accidentale per poter infine accogliere Dio –, “fa il cielo a partire dalla terra” (*de terra facit caelum*).⁷³ L’umiltà (ciò che è in basso), in quanto identica alla nobiltà dello spirito (ciò che è in alto), come direbbe Cusano, è un vero e proprio caso di *coincidentia oppositorum*: negli umili “la terra è il cielo, in essi la terra è dunque anche ciò che è in alto”; ovvero, in essi “la profondità e l’altezza sono identiche. La profondità è l’umiltà della terra, l’altezza è il cielo”.⁷⁴

Anche Petrarca, che sembra aver anticipato su un piano prettamente ‘etico-esortativo’ alcune riflessioni già incontrate in Cusano, contrappone ai falsi sapienti, che “con superbia ed arroganza tentano di strappare i segreti della natura e i più profondi misteri di Dio”, il modesto e umile sapere di “una qualsiasi pia vecchietta o un pescatore o un devoto pastore o un contadino”; sapere che, per quanto inferiore in erudizione a quello dei filosofi

68 M. ECKHART, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, cit., p. 489; trad. it. cit., p. 29.

69 TH. VON KEMPIS, *De imitatione Christi*, cit., p. 137.

70 M. ECKHART, *Expositio libri Exodi*, in *Die deutschen und lateinischen Werke*, cit., *Die lateinischen Werke*, vol. II, a cura di H. Fischer, J. Kich e K. Weiß, Stoccarda, Kohlhammer, 1957, p. 154.

71 IDEM, *Amice, ascende superius*, in *Die lateinischen Werke*, vol. IV (*Sermones*), a cura di E. Benz, B. Decker e J. Koch, Stuttgart, Kohlhammer, 1956, (*Sermo XXXVIII*) p. 327; *Sermoni latini*, trad. it. a cura di M. Vannini, Roma, Città Nuova, 1989, p. 229.

72 *Ibid.*

73 IDEM, *Expositio libri Exodi*, cit., p. 198.

74 *Ibid.*

di professione – i quali “nunquam ad se redeuntibus, semper foras effusis seque extra querentibus”⁷⁵ –, con la propria umiltà e fiduciosa rassegnazione all’inconoscibile, risulta più vicino alla verità di quanto lo sia l’orgogliosa e tronfia sapienza mondana dei filosofi, dei letterati, dei dialettici e dei retori, i quali discutono di tutto, senza tradurre niente in pratica (“monstrum illud execrabile, litteratorum passim fragilissimos errare greges et de arte vivendi, multa licet in scholis disputentur, in actu pauca converti”).⁷⁶ Si tratta, infatti, di una verità a cui quanto più ci si approssima, tanto più la mente, scorgendo nell’oggetto del suo segreto desiderio quel carattere d’inoggettività e d’inesauribilità che è proprio dell’infinito in atto, ne riceve in dono la notizia della propria costitutiva limitatezza e incapacità ad apprenderla. Questa ‘coscienza del limite’, che fa secondo Petrarca di ogni uomo saggio “un ignorante e pressoché un idiota” (*illitteratum prorsus et ydiotam*),⁷⁷ è la sola condizione di possibilità per conoscere veramente Dio, per quanto lui stesso permetta di avvicinarlo alla nostra misera anima ignorante: “Adunque, è preferibile ripudiare le false opinioni, deporre l’insolenza, e riguardare e desiderare l’insipienza [...]. Nulla ascende più in alto che l’umiltà operosa”.⁷⁸

L’idiota di Cusano, in modo analogo all’“uomo buono e ignorante” di Petrarca (*sine litteris vir bonus*),⁷⁹ così si rivolge fin sulle prime all’oratore dottissimo incontrato nel foro: “Mi stupisco della tua superbia: pur affaticandoti in continua lettura di innumerevoli libri, non sei ancora giunto all’umiltà: ciò avviene perché la scienza di questo mondo, nella quale ti stimi superiore agli altri, è una certa qual stoltezza agli occhi di Dio, stoltezza che gonfia. La vera scienza invece umilia” (*Id. De sap.* I, 7; 62). Questa è dunque la sola differenza fra l’idiota e il retore: “Che tu ti credi sapiente, e non lo sei; di qui la superbia. Io invece so di essere idiota (*ego vero idiotam me esse cognosco*); di qui la mia maggiore umiltà (*hinc humilior*). In questo, forse, sono più dotto” (ivi 7, 63). La vera sapienza, infatti, non è quella che si trova nella cultura letteraria, che Petrarca definisce *instrumenta dementiae*;⁸⁰ essa non si trova dunque nei libri dei filosofi, dalla cui venerazione nasce quel “pregiudizio d’autorità” (*opinio auctoritatis*) che conduce l’essere umano “a essere come quel cavallo che la natura ha fatto

75 F. PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, cit., p. 306.

76 IDEM, *Secretum*, cit., II 122, p. 193.

77 IDEM, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, cit., p. 185.

78 IDEM, *De remediis utriusque fortunae*; in F. PETRARCA, *Opera quae extant omnia*, Basilea, S. Henricpetri, 1581, vol II, I 12, fol. 10.

79 IDEM, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, cit., p. 197.

80 Ivi, p. 188.

libero, ma l'arte dell'uomo ha legato alla greppia"; bensì essa, così scrive Cusano, "si trova dappertutto" (*undique reperibilem*) (*Non al.* I, 3; 792), "grida di fuori, nelle piazze, e il suo clamore dice che essa abita nell'altissimo" (*foris clamat in plateis, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat in altissimis*), e può essere incontrata e attinta persino in una bottega di barbiere (*Id. De sap.* I, 7; 63).

La Sapienza eterna, sottolinea Petrarca con espressione affine, risuona, richiamando l'uomo a sé, nei vicoli e piazze cittadine (*per vicos ac plateas urbium*),⁸¹ anche se la sua voce per lo più rimane soffocata dalle dissertazioni fastidiose e petulanti dei folli e degli eruditi, i quali "giudicano di tutto ma non capiscono niente"; essi, anziché ricercare le cose che hanno rilievo per la nostra felicità e salvezza spirituale, ben diversamente, "come un naufrago si attacca ad un pezzo di legno", si aggrappano ciecamente alle vuote e vane parole di chi si crede realmente sapiente, non immaginando "che una cosa possa essere detta altrettanto bene in modi diversi (*neque rem bene aliter atque aliter dici putat*)":⁸² "Questa garrulità dei dialettici che non avrà mai fine sovrabbonda di tali compendiose definizioni e si gloria di offrire materia e dispute eterne: ma per lo più essi non sanno che sia veramente ciò di cui parlano".⁸³

E Cusano, il quale sembra ancora una volta seguire Petrarca radicalizzando la portata teologico-speculativa delle sue affermazioni parenetiche, dichiara, accentuando così il mero valore congetturale di tutte le enunciazioni umane intorno al vero ineffabile, che "non si può mai esprimere in modo adeguato ciò che si vuol dire; per questo è utile moltiplicare i discorsi": la somma Sapienza, infatti, essendo in se stessa inoggettivabile e inesauribile, e risplendendo "in modo incomprensibile nelle cose comprensibili" (*in comprehensibilibus incomprehensibiliter relucet*) (*Non al.* IX, 19; 809), "si attinge in maniera inattingibile" (*attingitur inattingibile inattingibiliter*) (*Id. De men.*, 67); sicché Dio, una volta trovato, "nasconditur et remanet occultum et inaccessibilem" (*ApDI* 4; 209), sottraendosi indefinitamente a tutte le dottrine, nomi e definizioni positive che cerchino di fissarlo una volta per tutte.

Queste sono espressioni intelligibili, prive di ogni precisione, sebbene nel loro modo di comunicare i nostri concetti circa Dio e il mondo, esse si avvicinano alla precisione. Tuttavia in modo più preciso parla di Dio ineffabile, colui

81 Ivi, p. 289. La fonte comune a Petrarca e Cusano, relativa all'espressione rilevata, si trova in *Pr* 1, 20 ("Sapientia foris praedicat, in plateis dat vocem suam").

82 F. PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, cit., p. 265.

83 IDEM, *Secretum*, cit., I 131, p. 125.

che dice che egli abita, come inaccessibile luce dell'intelligenza, al di sopra di ogni affermazione e negazione, al di sopra di ogni porre e togliere, al di sopra di ogni opposizione, mutamento e non mutamento [...]. E poiché parlare così di Dio ineffabile è parlare con una parola che è al di sopra di ogni parola e silenzio, ove tacere stesso è parlare, tale parola non è di questo mondo, ma del regno eterno (*De dato* III, 79; 149).⁴

4. La mistica dello sguardo cusani: Dio come identità di vedere e videri

Cusano, nel *De visione Dei*, traduce il filosofema del principio divino in noi mediante la metafora, già operante nell'*Alcibiade maggiore* platonico, della luce e degli specchi: l'uomo vede se stesso, e dunque può avere coscienza di sé, soltanto mediante la contemplazione dello specchio di ogni perfezione, "che può essere chiamato anche Verbo, *logos* o Figlio di Dio" (*De fil.* III, 49; 46-7m). Nel Verbo, infatti, si riflettono tutte le cose nella loro verità luminosa; in tal senso l'uomo, guardando sé nel *primum speculum veritatis* che è l'eterna Sapienza – lo "specchio senza macchia, assolutamente piano, senza limiti e perfettissimo" –, vede allo stesso tempo sé, tutte le cose e Dio, il *Pater luminum* (in quanto riflesso e manifestato consustanzialmente dal Figlio unigenito).⁸⁴ Lo spirito creato, "accogliendo il lume splendente del primo specchio della verità, in esso intuisce se medesimo com'è realmente in sé, e in sé intuisce tutte le cose" (ivi, 49; 46). La luce del mio occhio, con cui io vedo me stesso e Dio, è cioè la luce divina stessa che si riflette nel suo Verbo, e dal suo Verbo giunge al mio occhio – specchio finito e imperfetto, la cui facoltà apprensiva è dunque luce riflessa e di riverbero –, attualizzando così in me la facoltà del vedere, la *contracta visio*. Io vedo me stesso e Dio, in quanto Dio, che è *absoluta visio*, intuisce, con un solo sguardo semplicissimo e onnicomprensivo (che è, ad un tempo, principio di creazione, lume conoscitivo e, dato che la misericordia divina non è altro dal suo stesso vedere, provvidenza) (cfr. *De vis.* V, 18; 277), me e tutte le cose al mondo.

Io conosco me stesso, nel mio vero fondamento luminoso, perché conosco Dio, in cui l'immagine del mio occhio si riflette; e, viceversa, posso co-

84 UGO DI SAN VITTORE, nel *De sacramentis christianae fidei*, distingue nell'uomo tre facoltà della vista: quella del *carnis oculus*, mediante cui l'anima è rivolta alla realtà del mondo esterno; quella del *rationis oculus*, con cui l'anima contempla se stessa; ed infine la facoltà della vista intellettuale propria del *mentalis oculus*, con cui essa comprende ciò che "intra se Deum videret et ea quae in Deo erant"; in PL, vol. CLXXVI, col. 329.

noscere Dio, poiché scorgo in me, come mio proprio e vero fondamento, la traccia luminosa del primo principio; sicché, quando la viva immagine di Dio che è l'anima "si conosce come tale, guardando in se stessa contempla il suo creatore, perché viene rapita dalla similitudine al modello".⁸⁵ Detto altrimenti, "l'intelletto, giacché è la similitudine intellettuale viva di Dio, conosce tutte le cose in se stesso, nella propria unità, nel momento medesimo in cui conosce se stesso. E conosce se stesso quando s'intuisce in Dio così com'è" (*De fil.* VI, 62; 57m). Ma l'una cosa e l'altra possono avvenire solo in quanto è Dio che per primo guarda a me, "prima ancora che io mi rivolga a lui" (*De vis.* V, 19; 277): "videndo me das te a me videri". E ciò in quanto Dio mi vede con quella visione assoluta che mi costituisce, e mi dona la facoltà di comprendere come luce da Luce, vista da Vista, sguardo da Sguardo, specchio contratto da Specchio primo e infinito della verità. L'espressione 'il volto o sguardo di Dio', in tal senso, "indica qui quello sguardo infinito, che in primissima istanza con il suo guardare suscita uno sguardo di rimando";⁸⁶ in altri termini, dal proprio oggetto (Dio, che è *absoluta et incontracta visio*), "l'anima ricava tutto ciò che possiede, allo stesso modo in cui la vista riceve dal suo proprio oggetto il suo essere vitale, ossia il vedere, e l'essere visto coincide con il vedere".⁸⁷

Dio, in quanto luce infinita che illumina tutte le cose al mondo, "è colui dal quale la creatura ricava ciò che è, la vita e il movimento, e nel suo lume si compie ogni nostra conoscenza, cosicché non siamo noi che conosciamo, ma è piuttosto Dio che conosce in noi"; in tal senso, "quando ascendiamo alla sua conoscenza, quantunque egli ci sia ignoto, non ci muoviamo se non nel suo lume, che s'introduce nel nostro spirito proprio affinché, per suo tramite, possiamo indirizzarci verso di lui. Come, dunque, da Dio dipende l'essere, così, ancora da Dio, dipende l'esser conosciuto" (*Quaer.* II, 26; 24m). Nel nostro intelletto, afferma Cusano, "illuminato dal lume divino del proprio principio sì da divenire atto a penetrare, non saremo noi, con le nostre sole forze, a essere capaci di intendere e di vivere di vita intellettuale, ma sarà Dio che vivrà in noi di vita infinita" (ivi 27; 26m):

85 N. CUSANO, Lettera a N. Albergati, cit., p. 28; trad. it. cit., p. 59.

86 K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, op. cit., p. 130.

87 N. CUSANO, *Verbum caro factum est, et vocatum est nomen eius Iesus* (1454), cit., p. 94B; trad. it. cit., p. 67. In tal senso, "il primo atto del vedere è quello di guardare ad una riflessione dalla quale vedersi (come) riflessi, scoprire la relatività e la dipendenza del proprio vedere da uno sguardo che ha già visto tutto e che guardando ha concesso di vedere": A. DE SANTIS, op. cit., pp. 117-8.

Affermo perciò che vi è un'unica chiarezza che, riflessa variamente, risplende in tutti gli specchi e che, nel primo e più luminoso degli specchi, massimamente piano, risplendono tutti gli specchi così come sono; il che può constatarsi anche fra gli specchi materiali, una volta che siano disposti in circolo e rivolti gli uni verso gli altri. In tutti gli altri specchi, invece, contratti e curvi, le cose non appaiono così come sono in se stesse, ma secondo le condizioni dello specchio che le riceve, ovvero con una diminuzione di grandezza proporzionata all'allontanarsi dalla rettitudine⁸⁸ dello specchio che ne accoglie le immagini (*De fil.* III, 49; 46m).⁸⁹

Cusano, impiegando un'altra suggestiva immagine, complementare a quella dello *speculum*, nell'*Idiota De mente* paragona l'intuizione mentale, in quanto "descrizione viva" (*viva descriptio*) della Sapienza divina, alla punta sottilissima di un diamante, assolutamente terso e diafano come il berillo. Questa capacità descrittiva, o 'potere di assimilazione' del pensiero, "per cui la nostra mente rispecchia la verità",

devi intenderla quale risplendenza di tutte le cose, così come la verità risplende nella propria immagine; e se la punta semplicissima e indivisibile di un diamante levigatissimo, nella quale risplendessero le forme di tutte le cose, fosse viva, essa, intuendo se stessa, troverebbe in sé le similitudini di tutte le cose, per mezzo delle quali potrebbe formarsi le nozioni di tutto (*Id. De men.* V, 128; 133-5).

Questa dottrina della rifrazione della luce, in generale, è incentrata nel concetto catottrico di miriopsia, secondo cui tutte le anime, per riprendere l'esempio dell'*icona Dei*, possono essere intese quali specchi spirituali

88 Traduco '*a rectitudine*', reso da G. Santinello con "dovuto al difetto di rettitudine" (op. cit., p. 111), e da L. Mannarino con "dalla linea retta" (op. cit., p. 49). Nel complesso la prima traduzione, benché non letterale, rende maggiormente il senso del testo: la rettitudine da cui gli specchi contratti si discostano è, per così dire, l'esser-piano (*rectus*) di quello specchio intellettuale, assolutamente perfetto e senza limiti, che è il Verbo.

89 Il pensiero di Cusano trova la propria fonte in *Mt* 10, 20: "Non siete voi che parlate, ma è lo spirito del Padre vostro che parla in voi". Eriugena, indispensabile mediazione storico-filosofica per giungere a Cusano, osserva W. BEIERWALTES, modifica ed interpreta la frase neotestamentaria nel seguente modo: "Non siete voi che illuminate, ma è lo Spirito del Padre vostro che illumina in voi" (*Homilia* XIII, 266, 20-26), ossia che rivela che Io risplendo in voi, perché Io sono la luce del mondo intelligibile, dell'essere che pensa intellettualmente e razionalmente. Non siete voi che conoscete, ma sono Io che conosco in voi attraverso il mio Spirito": Eriugena. *I fondamenti del suo pensiero*, Presentazione di G. Reale, trad. it. di E. Peroli, Milano, Vita e Pensiero, 1998, p. 69.

contratti disposti circolarmente intorno a quel primo specchio della verità che è il Verbo, in cui si riflette l'intera realtà; sicché ogni spirito creato, guardando a esso, è in grado di conoscere *suo modo* e se stesso e ogni altro specchio mentale in quanto riflesso dalla perfetta luce intelligibile del 'Verbo-Specchio' divino: "Qui igitur faciem tuam videre meretur, omnia aperte videt et nihil sibi manet occultum" (*De vis.* VII, 26; 286). Questo nucleo concettuale viene espresso da Cusano con l'ausilio dell'enigma del 'gioco degli sguardi',⁹⁰ reciproci e complementari, tra Dio (in quanto *absolutus visus*) e le menti create (ciascuna delle quali è un *contractus visus*), secondo quello schema di 'geometria simbolica' già emerso dall'esperimento dell'icona dell'onniveggente. L'intero discorso, in parte già affrontato, ha di mira l'affermazione della coincidenza in Dio di vedere (*videre*) ed esser visto (*videri*), convertibilità che non esprime altro che la simultaneità e onnicomprensività dell'«apprensione sferica divina», vale a dire «la struttura [immanente] del vedere assoluto» di Dio.⁹¹ Di fatto per Cusano, si potrebbe dire, «il vedere di Dio non è un guardare nel vuoto, ma un vedere che costituisce il suo stesso riconoscersi, un vedere assolutamente libero e riflessivo allo stesso tempo, in cui coincidono il genitivo soggettivo e oggettivo perché Dio è soggetto e oggetto di se stesso».⁹²

L'analisi dello sguardo divino, in rapporto a quello umano, nel *De visione Dei* parte da un'esperienza concreta, il predicare, e dalla pretesa convertibilità nell'assoluto di vedere e udire, essere visto ed essere ascoltato: «Immagino, Signore, che la tua vista parli. Infatti il tuo parlare non è altro che il tuo vedere, perché le due cose non differiscono realmente in te, che sei la stessa semplicità assoluta» (ivi X, 35; 299). Cusano richiama dunque l'attenzione sulla sua attività di predicatore (*excitator*):

Faccio qui una chiara esperienza del fatto che tu vedi simultaneamente tutte le cose e ciascuna di esse, perché anch'io, quando predico, parlo simultaneamente, e in una sola volta, a tutta la chiesa raccolta ed a ciascun singolo fedele

90 L'espressione non è di Cusano, ma a mio parere esprime perfettamente quella che è la dottrina della reciprocità dello sguardo tra Dio, che è *absoluta visio*, e uomo, che è *visus contractus*: rapporto di reciprocità che è tuttavia fondato preventivamente dal *visus* divino, da cui ogni capacità di vedere (più o meno perfetta) di fatto deriva. Un'espressione analoga, per descrivere l'esperimento cusano dell'*icona Dei* – ovvero il *labyrinthe des regards* –, è stata impiegata da M. DE CERTEAU, op. cit., p. 74: «Questa foresta di occhi richiama molte delle antiche visioni, tra cui quella famosa (renana) d'Hildegard von Bingen, catturata dall'apparizione di un corpo coperto d'occhi»: *ibid.*

91 Cfr. W. BEIERWALTES, *Visio Facialis - Sehen ins Angesicht*, cit., p. 101.

92 A. DE SANTIS, op. cit., p. 133.

nella chiesa. Faccio un solo discorso, ma in quell'unico discorso parlo ai singoli. Ciò che è per me la chiesa, per te, Signore, è la totalità del mondo e le singole creature che sono o possono essere (*ibid.*).

La differenza strutturale tra 'sguardo-udito umano' e 'sguardo-udito divino', emerge in relazione all'imprescindibile processualità (o discorsività) della facoltà umana di apprensione in genere. Il carattere successivo e temporale delle facoltà conoscitive, in altri termini, è la vera causa della mancata convertibilità nell'uomo di *videre* e *videri*, *audire* e *audiri*. Mentre infatti Cusano sta predicando, così egli scrive, il suo volto è in linea di principio visibile da tutti i fedeli, così come la sua voce può essere ascoltata simultaneamente da tutti i presenti. D'altro canto, però, "io non riesco ad udire distintamente coloro che parlano tutti insieme, ma li odo uno dopo l'altro, né mi riesce di vederli distintamente tutti insieme, ma li vedo uno dopo l'altro", concentrando via via l'attenzione ora su quest'individuo, ora su quest'altro: "Eppure, se in me vi fosse tanto potere che l'essere udito coincidesse con l'udire, e così pure l'essere visto con il vedere, ed il parlare con l'udire, come avviene in te, Signore, che sei potere sommo (*summa virtus*), potrei invece udire e vedere tutti e ciascuno singolarmente. E come parlerei nello stesso tempo a ciascun singolo, così anche, nel medesimo istante in cui parlo, vedrei ed udirei le risposte di ciascuno dei singoli" (ivi, 36; 301). La creaturalità dell'essere umano, a ben vedere, consiste proprio in questo scarto o cesura tra l'udire e l'essere udito, il vedere e l'essere visto; nel fatto cioè che l'essere umano non è in grado, con un solo atto semplicissimo e istantaneo d'apprensione, "omnes et singulos simul audire et videre", allo stesso modo di come gli altri, ciascuno per proprio conto e in un modo determinato, vedono simultaneamente il mio volto e ascoltano la mia voce.

Cusano, in questi passaggi piuttosto arditi, sembra peraltro fedele esegeta di san Paolo, che proietta la coincidenza nell'uomo di *videre* (metafora dello *scire*) e *videri* (o esser-conosciuto), che caratterizza l'assoluto, soltanto nella *théosis* ultramondana: "Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo *facies ad faciem*. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto" (I Cor 13, 11-12). Agostino, sulla scia di Paolo, così afferma: "Che io Ti conosca, o Tu che mi conosci; che io Ti conosca come sono da Te conosciuto".⁹³ E Cusano, in modo non dissimile, scrive: "Se fossi capace di vedere così come risul- to visibile agli altri, non sarei una creatura. E se tu, o Dio, non fossi capace di vedere così come risulti visibile a tutti, non saresti Dio onnipotente. Sei visi-

93 AGOSTINO, *Confessiones* X, 1; in PL, vol. XXXII, col. 779; trad. it. cit., p. 261.

bile da parte di tutte le creature e le vedi tutte. Nell'atto in cui le vedi tutte, sei visto da tutte" (*De vis.* X, 36; 301).

La simultaneità dello sguardo divino, per Cusano, si può in qualche modo tradurre in un enigma sensibile mediante l'esempio della lettura e del libro. Lo sguardo umano, nel legger un libro, vede innanzitutto confusamente (*confuse*) tutta la pagina; se però vuole cogliere il senso delle singole parole, deve rivolgere la propria attenzione a ciascun elemento del discorso (lettere, sillabe, parole), passando dall'uno all'altro attraverso intervalli di tempo successivi.

Tu invece, Signore, vedi simultaneamente tutta la pagina e leggi tutto senza intervalli di tempo [...]. Tu vedi e leggi simultaneamente, al di fuori del tempo. Il tuo vedere è il tuo stesso leggere. Dall'eternità hai visto e letto insieme tutti i libri scritti e quelli che si possono scrivere, tutti insieme e in una sola volta, senza intervalli di tempo (ivi VII, 29; 291).

L'assoluta simultaneità (o coincidenza) in Dio di vedere ed esser visto, per cui Cusano può affermare "*visus tuus, domine, est facies tua*" (ivi VI, 21; 278) – potendosi Dio conoscere, nell'autocoscienza eterna del Figlio, così com'è conosciuto da tutte le menti che lo cercano e vedono riflesso nello specchio della verità –, trova la propria ragione ultima nel fatto che il *visus absolutus* divino è essenzialmente creatore. L'assoluto, infatti, vede simultaneamente tutte le cose – e le vede tutte insieme e ciascuna singolarmente con un solo e semplicissimo 'sguardo intuitivo', proprio come Dio stesso, in un solo istante, può essere in linea di principio visibile contemporaneamente a tutti i vedenti –, per il fatto che lo sguardo divino, in quanto 'essenziante e creatore', vede le cose direttamente nei *principia essendi*: principi, forme o cause primitive delle cose che sono identiche al Verbo consustanziale (la *forma formarum* o *species specierum*), in cui Dio Padre vede se stesso ingenerando l'assoluta cognizione di se stesso (la divina *aequalitas*). Si tratta del concetto unico del Padre (o *absolutus conceptus*, il divino autoconcetto), che nella sua intensiva semplicità complica le ragioni di tutti gli enti creati, Dio potendo in esse vedere, *simul et semel*, la realtà nella luce inalterabile del proprio pensiero assolutamente complicante e creativo: "Solo il concetto per sé, ossia assoluto (*per se seu absolutus conceptus*), è in atto ogni concetto di ogni cosa concepibile" (*Pos.* 49; 277).⁹⁴

94 Come afferma ancora AGOSTINO, lo spirito divino "«è» ciò che 'ha' e tutto in Lui è uno. Non sono quindi molte, ma una sola Sapienza, in cui sono gli infiniti tesori (finiti per essa) delle realtà intelligibili, che contengono tutti i principi invisibili e immutabili anche delle realtà visibili e mutabili, che sono state create per mezzo

Sei stupendo, Dio mio: parli una sola volta, concepisci una sola volta [...]. Il tuo verbo eterno non può essere molteplice, né diverso, variabile, mutabile, perché è l'eternità semplice. Perciò vedo, signore, che nulla è posteriore al tuo concetto, ma che tutte le cose sono in quanto le concepisci. E le concepisci nell'eternità (*De vis.* X, 37; 301-3).

Se dunque in Dio 'vedere' è sinonimo di 'creare', afferma Cusano, ne consegue che le creature "visione tua sunt"; e "se esse non vedessero te che le vedi, non ricevirebbero l'essere da te. L'essere della creatura è, parimenti, *il tuo vedere e il tuo essere visto*" (ivi 36; 301; il cors. è mio); e ciò nel senso che la sostanza della realtà esplicata è data dall'*absoluta visio* divina, la quale pensando 'creativamente' a una cosa nel suo principio eterno e inalterabile (il Verbo eterno del Padre), di fatto la produce *ex nihilo*; sì che l'ente esplicato, se è dotato d'intelligenza, venendo all'essere, prende coscienza di sé e del proprio stato creaturale vedendosi riflesso nel primo specchio della verità: verità il cui *visus* onniveggente (in quanto fonte della capacità visiva di tutti i veggenti) è dunque assoluta donazione e partecipazione d'essere, e nel cui specchio luminoso tutte le menti possono vedere sé medesime e tutte le altre cose che sono come 'esplicazioni creative della divina autocoscienza'. Io, allora, vedo me stesso, vedo l'altro da me e sono ciò che sono proprio in quanto Dio, col suo *visus* creativo e fondante, mi vede sin dall'inizio con uno sguardo assoluto che non è altro dall'essere (in Dio, infatti, *videre est esse*) (cfr. *De vis.* X, 35; 298).

di quella Sapienza": IDEM, *De civitate Dei*, XI, c. 10 (*De simpliciter et incommutabili Trinitate*); in PL, vol. XLI, col. 326; trad. it. cit., p. 528.

CAPITOLO QUARTO L'ASCESA DELLE FACOLTÀ ALLA LUCE DEL PECCATO ORIGINALE

Se non mi guardi con l'occhio della grazia, ne sono io la causa, perché mi son diviso da te, distogliendomi da te e rivolgendomi ad altro che a te preferisco.

(De visione Dei V)

1. Il peccato originale nell'esegesi biblica di Cusano

Alcune delle pagine più significative che Cusano dedica al tema del peccato originale si trovano nella *Cribratio Alkorani* (1460-61), in cui, nel sottolineare la centralità per la fede cristiana dei dogmi dell'incarnazione, della morte e della resurrezione di Cristo, il peccato è definito come *divisio*, come separazione dell'uomo da Dio: "Il peccato porta *divisione* tra Dio e l'uomo (*dividere inter Deum et hominem*), come dice il profeta: 'I vostri peccati hanno diviso voi dal vostro Dio' (*Is* 59, 2)" (ivi II, 114; 810).

Nell'accennare alla duplice possibilità di far discendere il *malum mundi*, per cui si è resa necessaria l'incarnazione del Verbo, o dal peccato *attuale* o dalla colpa *originale*, Cusano crede di poter affermare che "questo peccato può essere benissimo quello d'origine, cosicché colui che viene concepito dalla madre nel peccato ha la sua esistenza dall'impurità e dalla voluttà della carne" (*ibid.*). Ora, prosegue Cusano, "poiché tutti, a partire da Adamo, furono concepiti in tal modo dalla madre secondo la volontà di un uomo [...], per questo nasciamo figli dell'ira e abbiamo lo spirito di concupiscenza della carne [...] e da questa inclinazione al male, che sentiamo fin dall'adolescenza, conosciamo che non siamo mossi dallo spirito buono di Dio" (ivi 114-5; 811).

È dunque Adamo, il nostro protoparente, il diretto responsabile di quest'alterazione del creato e dell'inclinazione dell'uomo al male. L'uomo, che tra le creature intellettuali tiene oramai l'infimo posto, possiede un intelletto soltanto potenziale; Cusano, quindi, ben lontano "da ogni ottimismo pelagiano e da ogni impronta umanistica",¹ pensa che l'essere umano sia "bisognoso di un altro atto che lo faccia appunto passare dalla potenza all'atto"; allo stesso

1 R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, cit., p. 63.

modo della “virtù illuminante del cieco nato, che per la fede acquista la vista senza sapere come” (*Pos.* 39; 269), dunque, “l’intelletto ha bisogno della grazia creatrice (*donum gratiae creantis*) per potersi realizzare nell’atto dell’intendere” (*De dato* I, 69; 135): soltanto al *Pater dator formarum*, auto-manifestandosi nel Figlio unigenito e procedendo intemporalmente nello “Spirito perfettivo divino” (*spiritus divinus perficientis*) (ivi V, 82; 153), “spetta di portare a compimento” il nostro intelletto (ivi I, 70; 137). Dio, quindi, “non verrà visto se la possibilità di vedere non venga portata all’atto (*deducatur in actum*), mediante una manifestazione di sé, da parte di colui stesso che è l’attualità di ogni potenza” (*Pos.* 36, 269).

Le menti che vengono illuminate da un raggio della luce divina, non hanno una realtà in se stesse, come se prevenissero con la loro natura la partecipazione, ma la loro essenza consiste nella stessa partecipazione intellettuale di quella luce incomunicabile pienamente attuale. L’attualità della nostra intelligenza consiste nel partecipare all’intelletto divino [...]. La possibilità d’intendere in atto la verità com’è in se stessa conviene alle menti create, come al Dio nostro conviene invece la realtà di quell’atto che si partecipa in modo vario a tali menti create e potenziali. Quanto più l’intelligenza è simile a Dio (*deiformior*), tanto più la sua potenzialità è vicina all’atto, com’è in sé; quanto più essa è oscura, tanto più ne è lontana (*Coni.* I, 57; 279-80s).

Quest’atto perfettissimo, afferma Cusano, è la grazia divina, di cui il giardino del paradiso era totalmente pervaso e confuso. In questo stato di beatitudine, Adamo, “ornato d’innocenza” e vivendo in piena obbedienza a Dio, poteva elevarsi sino “alla visione della gloria del suo Dio e al godimento di essa” (*Crib.* II, 108; 806). Tuttavia l’uomo, creato libero, si lasciò persuadere dal diavolo, “rifiutò di ubbidire a Dio, per poter *conoscere da se stesso* il bene e il male”; e così perse l’innocenza, fu cacciato dal paradiso e “divenne mortale e ignorante” (*ibid.*; il cors. è mio).

Ora, la dannazione che consegue alla caduta s’identifica con la perpetuazione di quello ‘stato di separazione’ dovuto allo *spiritus divisionis*, che è proprio dello “spirito bestiale del cane e del porco, del rabbioso, del geloso e del lussurioso ecc.”.² L’inferno, afferma Cusano nella predica XXIV sul *Pater Noster*, “consiste nella *divisione*, nella discordia, nella contesa, nell’ignoranza, nelle tenebre”; perciò, “i principi dell’inferno si dicono principi delle tenebre o diavoli”,³ dal greco *diabállein*, che significa ap-

2 N. CUSANO, Sermo CXXXVII, “*Tibi dabo claves*” (1454), cit., p. 38B.

3 IDEM, Sermo XXIV, *Jhesus in eyner allerdemutichster Menschheit (Pater noster in vulgari expositum)* (1441), *Opera omnia*, cit., vol. XVI, Sermones I (1430-1441),

punto dividere, separare ciò che nel regno di Dio esiste invece nello stato di concordia dell'amore (in quanto *connexio* amorosa) e della sua sapienza luminosa onniabbracciante (in quanto in essa tutto è complicato in un modo superiore alla nostra capacità di comprendere). In tal senso, "noi per natura siamo 'figli dell'ira', della discordia, del peccato, cioè della *divisio-ne*: difatti il termine *Sünde* deriva da *sundern*", che nel tedesco antico *Moselfränkisch* (la lingua patria di Cusano in cui egli pronunciò e scrisse la predica anzidetta) significa appunto *dividere, separare*.⁴

In un'altra brevissima predica intitolata *Remittuntur ei peccata multa* (1445),⁵ Cusano, concentrandosi maggiormente sul carattere di opposizione reale a Dio che caratterizza la volontà malvagia, definisce il peccato come "l'offesa, arrecata dall'uomo, al lume dell'intelligenza",⁶ offesa in conseguenza di cui "l'anima perde lo splendore del lume divino e l'ornamento della grazia".⁷ Ora, continua Cusano, nel lume dell'intelligenza risplende il *lumen cognitionis divinum*, che è la stessa verità; si tratta della *lux veritatis sine omni tenebra*, dalla cui irradiazione il nostro spirito deriva dunque ogni virtù conoscitiva e la facoltà morale di discernere il bene dal male.

La creatura razionale è stata creata affinché conosca il sommo bene, conoscendolo lo ami, amandolo lo possieda, possedendolo ne fruisca. Quando però la volontà recede dal primo principio, dato che è nata per essere agita da esso, in vista di esso ed a causa di esso, poiché ogni peccato è un certo disordine della mente (*inordinatio mentis*) – ordine per cui sono nati l'essere della virtù e del vizio –, il peccato attuale si configura come disordine. Ora, in quanto tale disordine distrugge l'ordine della giustizia, esso si dice mortale, poiché separa da Dio (*separat a Deo*) da cui l'anima nostra è vivificata; in quanto non distrugge l'ordine della giustizia, bensì lo altera, esso si dice veniale.⁸

Il peccato originale, in questa seconda accezione riscontrata – distanziandosi alquanto dalla *Cribratio Alkorani*, in cui la colpa d'origine sembrava trasmettersi alle generazioni attraverso una propagazione ereditaria di natura quasi biologica –, si configura così come un vero e proprio atto di ribellione della ragione nei confronti di Dio e della sua *lex aeterna*. Si trat-

fasc. IV, cit., p. 431A; trad. it. di P. Gaia, *Predica sul Padre nostro*, Torino, SEI, 1995, p. 56.

4 Ivi, p. 403A; trad. it. cit., p. 41.

5 IDEM, Sermo LIV, *Remittuntur ei peccata multa* (1445), cit.

6 Ivi, p. 262A.

7 IDEM, Sermo VII, *Remittuntur ei peccata multa* (1431), cit., p. 121B.

8 Ivi, p. 129A.

ta cioè di un ‘atto positivamente malvagio’ e avente la propria radice nella superbia (“quae omni peccato inest”),⁹ atto che viene riattualizzato in ogni decisione storica dell’uomo che “perverta il giusto ordine delle cose”: “Quando trasgrediamo gli ammonimenti del lume dell’intelligenza”, afferma Cusano, si prepone il bene effimero a quello immutabile, l’utile all’onesto, la nostra volontà a quella di Dio, i sensi alla ragione. Si tratta dunque della “trasgressione della destinazione e dei precetti a cui la luce [divina] ci ha rimesso, e della mancata realizzazione delle opere della luce, che sono le opere della verità *deo placita*”: “Senza disobbedienza non si dà trasgressione, senza superbia non si dà disobbedienza. Per cui la superbia è massimo vizio”.¹⁰

Il peccato, in altre parole, è il “consenso della ragione ad operare mortalmente nella perversione del giusto ordine” (*consensus rationis efficere mortale in perversitate iusti ordinis*) – affermazioni, queste ultime, in cui si mostra una certa analogia con le analisi condotte da san Tommaso nelle *Quaestiones* dalla 75 alla 83 della *Summa theologiae*, in cui il peccato è definito come *actus inordinatus* e come “voluntas sine adhibitione regulae rationis vel legis divinae”.¹¹

In una lettera al novizio di Montoliveto Nicolò Albergati (Montepulciano, 5 giugno 1463), l’alterazione (o *disproportio*) del rapporto ontologico che lega l’intelligenza creata a Dio, è presentata come l’effetto della *hybris* e della *vanitas* umana che “divide l’uomo da Dio”: l’uomo, creato per raggiungere la visione della gloria divina, “possedeva per natura l’arbitrio, cosicché credesse e obbedisse a Dio per libera scelta, senza esservi necessariamente costretto. Egli, tuttavia, abusando della sua libertà, volle introdursi di propria iniziativa nella via della scienza. E volle sapere anziché credere: l’obbedienza fu distrutta e l’innocenza tradita”. In altri termini, continua Cusano, Adamo “non volle dare la lode e la gloria a Dio, il quale per suo dono gratuito avrebbe condotto l’uomo innocente nella via dell’obbedienza alla visione della gloria, ma volle *dare la lode a se stesso*, con la presunzione di potervi giungere con la forza della propria intelligenza”¹² – e in ciò consiste, a ben vedere, la sua presunzione rovinosa, la sua filautistica e colpevole concentrazione su di sé e sulla propria “ragione separata”, nel senso di una sorta di ‘*contractio* esclusiva e peccami-

9 Ivi, p. 121A.

10 IDEM, Sermo VI, *Respexit humilitatem* (1431), cit., p. 109.

11 S. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 75, a. 1; ediz. cit., vol. II. *Vizi e peccati*, Traduzione, introduzione e note di T.S. Centi, 1984, p. 141.

12 N. CUSANO, Lettera a N. Albergati, cit., p. 36; trad. it. cit., pp. 65-6 (il cors. è mio).

nosa', che è propria di coloro che vogliono essere "sapienti per se stessi soltanto" (*sibi ipsi sapientes*) (*Quaer.* III, 28; 27m) –. Ecco, dunque, il peccato che regna nel mondo: "Che tutti i figli di Adamo presumono di capire e possedere *la scienza superba e tronfia*, e *si gloriano* di essere dotti e sapienti".¹³ Essi perciò, afferma Cusano nel *De visione Dei*, pensando di poter rifiutare la paternità divina, finiscono con la propria ragione per precipitare in una regione lontana *separans nos a te*, subendo così la più grave servitù sotto un principe a Dio avverso (ivi VIII, 29; 289).

2. Il peccato della ragione: aspetti sapienziali della docta ignorantia

Nella descrizione del *transcensus* dalla *ratio* all'*intellectus* è emersa la centralità, nella dottrina cusanianiana della conoscenza, della *libera voluntas*, per cui l'uomo può "aut ampliare aut restringere *capacitatem gratiae tuae*" (*De vis.* IV, 15; 272): "Se non mi guardi con l'occhio della grazia, è perché mi sono diviso da te (*divisus sum a te*), distogliendomi da te e rivolgendomi ad altro (*ad aliud se convertere*) che a te preferisco" (ivi V, 18; 275). Tuttavia, nonostante la centralità del libero arbitrio messa in rilievo, occorre ricordare che nelle pagine dedicate all'esegesi biblica il peccato si è imposto come un evento che ha direttamente a che vedere con la scienza: Adamo, cioè, ha peccato nella misura in cui ha presunto di poter "conoscer *da se stesso* il bene e il male", con le sue sole forze, abusando dunque di esse e concentrandosi egoisticamente *su di sé*, per dar lode, anziché a Dio, alla propria '*ratio* separata e separante'.

Il peccato è dunque innanzitutto un male in ordine alla conoscenza razionale. Esso, inoltre, come appare nel brano del *De visione Dei* summenzionato, ha il significato di 'divisione' (questa infatti è la prima accezione di peccato riscontrata), una separazione che in Cusano è passibile di una duplice interpretazione. In primo luogo, il peccato originale è divisione in quanto è l'effetto del sottrarsi dell'uomo dal suo legame originario con la grazia divina, che avrebbe permesso alla mente creata la propria elevazione fino alla *facialis visio*, a cui la ragione, per presunzione e per superbia, presume invece di poter giungere "con le sole sue forze". Qui, la separazione ha dunque il senso della concentrazione narcisistica e compiaciuta dell'uomo sul proprio essere e sulle proprie facoltà conoscitive; egli si pensa difatti pari a Dio e s'illude così di poter arrivare con la propria ragione "alla perfezione della scienza degli Dei"; e poiché è necessario dimostrare

13 *Ibid.* (il cors. è mio).

la propria pretesa divinità, l'uomo, disobbedendo alla *lex aeterna*, decide di fare a meno dello "Spirito partecipatore divino", e tenta così di raggiungere prometeicamente, cioè 'da se stesso soltanto', ciò che invece gli sarebbe stato elargito (essendo Dio "alieno da ogni invidia") con una infinita profusione dal *Pater luminum*. La Sapienza, a cui tende il desiderio segreto del nostro spirito, afferma Cusano, si può raggiungere solo "in virtù del Padre datore delle forme, al quale soltanto spetta di portare a compimento il nostro intelletto" (*De dato* I, 70; 137). Ora, proprio in relazione alla pretesa smisurata del nostro sapere emancipato di raggiungere da se stesso la Sapienza eterna, finendo così in una sorta d' 'estinzione entropica' della capacità visiva dell' intelletto (da cui deriva infatti la sua cecità o ignoranza), afferma Haubst, "Cusano esprime l'intento etico-religioso del termine 'docta ignorantia', intento soggiacente a tutta la critica della conoscenza della sua opera speculativa maggiore: il sapere umano, quando non voglia essere istruito da Dio, risulta ai suoi occhi *hybris* e *ignorantia*, e deve pertanto finire nella più amara delle disillusioni. 'Infatti, la conoscenza della nostra ignoranza ci umilia, ma, umiliando, ci esalta e ci rende dotti' ".¹⁴ In tal senso, "Cusano, laddove parla del 'non-sapere' (*Nichtwissen*) relativo a Dio, nella maggior parte dei casi lo fa per accentuare la magnificenza e la grandezza di Dio inaccessibili all'uomo (e ciò a causa della creaturalità dell'uomo e del suo legame col corpo). Tuttavia, non di rado, con ciò egli pensa anche a quelle ombre oscure attraverso cui la capacità visiva dell'uomo decaduto – quale condanna per la superbia spirituale di Adamo in seguito alla perdita del lume della grazia – viene oscurata [...]. In effetti la capacità conoscitiva dell'uomo, nella sua condizione postlapsaria, si trova in contrasto (*disproportio*) con il fine stabilito da Dio".¹⁵ La predica *Fides autem catholica* (1431), citata e discussa in altro luogo da Haubst,¹⁶ conferma questa 'torsione postlapsaria' della nozione cusana d' *ignorantia*, assi-

14 R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, cit., p. 66. La citazione di Cusano è tratta da *De gen.* IV, 123; 192.

15 Ivi, p. 72. In tal senso, prosegue R. HAUBST, "il non-sapere è legato al peccato in vari modi: come conseguenza della colpa primitiva di orgoglio, nella conoscenza umana sopraggiungono le 'ombre dell'ignoranza'; ora, anche se un completo ignorante non è capace di peccare (*penitus ignorans non peccat*), il materialismo e l'individualismo, che conducono a questa ignoranza, risultano tuttavia un terreno fecondo favorevole al peccato, il quale ogni volta si volge nuovamente contro la ragione. In ultimo, anche la punizione conseguente alla condanna eterna consiste in quel non-sapere, privo di luce e di gioia, che altro non è che la morte spirituale": ivi, p. 82.

16 R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 15.

milandola non più soltanto a un 'limite creaturale e ontologico' (come tale insuperabile), bensì a quell'oscurità, 'storica e contingente', che involge la facoltà intellettuale in seguito alla caduta: "I santi affermano che l'uomo decadde dallo stato d'innocenza in seguito al peccato dei progenitori, e che [in seguito a ciò] è sorta la tenebra nell'intelletto, l'avarizia e la cupidigia nella volontà".¹⁷

Il peccato, in secondo luogo, è divisione da Dio in quanto significa "se ad aliud penitus convertere" (*De vis.* IV, 18; 274). Esso, cioè, è la volontà della ragione di rimanere stabilmente ancorata, mediante il principio discrittivo di non-contraddizione, al mondo della differenza e dell'alterità razionale, all'"ombra del muro della coincidenza"; mondo che, essendo "posto nella fallibilità della varietà, non è posto nel Bene che conviene solo a Dio [...], ma è nel maligno (*in malignum positus est*)" (*Princ.* 52; 741). Il peccato è dunque il rifiuto, secondo lo schema offerto dalla figura P, di passare dall'ambito della *ratio* (o dell'*alteritas* razionale) a quello dell'*intellectus* (o dell'*unitas* semplice intellettuale), in cui tutte le opposizioni sono superate nella *facialis visio* del primo principio, che è l'*absoluta complicatio omnium contradictoriorum*.

In questa accezione negativa della 'ragione separata e separante' – figlia cioè dello "spirito razionale separato di Lucifero (*rationalis separati spiritus Luciferi*), che tentò con la propria forza di ascendere alla similitudine dell'altissimo" (*De dato* I, 70; 137) –, è forse da vedere il motivo del rifiuto di Cusano di tradurre la visione intellettuale, che presuppone la *docta ignorantia*, con l'espressione *abgescheiden leben*, espressione eckhartiana con la quale Giovanni Wenck, il già citato filosofo aristotelico autore dello scritto polemico *De ignota literatura* (1449),¹⁸ aveva cercato di far ricadere su Cusano il clima di ostilità che insidiava il pensiero di Eckhart ("doc-

17 N. CUSANO, *Sermo IV, Fides autem catholica* (1430), cit., p. 57A.

18 Il titolo, spiega E. VANSTEENBERGHE, è una traduzione, sebbene di valore inverso, della dottrina cusaniiana della *docta ignorantia*. Laddove Cusano parte dal conosciuto per giungere, in modo comparativo, a ciò che è ignoto onde poterlo apprendere, per il Wenck, ben diversamente, il processo della conoscenza deve partire dall'ignoto per giungere al noto: "Ex proportionali seu comparativa reductione incerti, ignoti seu incogniti quod inquiritur, ad presuppositum seu propositum certum, notum, manifestum et cognitum, ut innotescat et manifestetur": in *Le "De ignota literatura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cues*, cit., p. 22. "Vacate et videte quoniam ego sum Deus" (*Sal* XLV, 11), ricorda all'inizio del proprio opuscolo polemico il Wenck; bisogna dunque, come Davide, preventivamente "se fateatur non cognovisse litteraturam" (cfr. *Sal* LXX, 15-16); ivi, p. 23. Ora, la nescienza da cui bisogna partire per giungere *ad notum*, e di cui quindi bisognerebbe giovarsi e rallegrarsi, afferma il Wenck, è proprio quella che si

ta ignorantia vulgariter ‘abgeschaiden leben’”,¹⁹ scrive nell’opera anzidetta il Wenck).²⁰ Cusano, che in molte prediche aveva difeso il mistico tedesco dalle accuse di panteismo, attraverso il personaggio principale, che si professa suo discepolo, del dialogo fittizio inscenato nell’*Apologia* (1449), rifiuta questo tentativo di assimilazione, definendo la traduzione un’“inezia puerile”; è forse meglio ritradurre l’*abgescheiden leben* eckhartiano (il vivere cioè in modo separato, “permanendo in se stessi” lontani dalle cose del mondo, per raccogliersi nel fondo dell’anima e accedere così, “non turbati da nulla”, alla visione mistica del primo principio)²¹ con *abstracta vita*. Anche questa espressione, tuttavia, per Cusano mal si addice a esprimere l’*intellectualis visio*, che egli al contrario preferisce definire *unitiva visio*. Ben diversamente quell’espressione, posto l’accento sul carattere negativo della *separazione* e del *separare* (nel senso proprio del *sundern*, da cui Cusano fa discendere la colpa stessa, *die Sünde*), potrebbe dunque significare il modo di comprendere dell’*abstracta ratio* concentrata solipsisticamente su di sé (ivi 31; 249): quella specie di “ragione infedele” (*adulterina ratio*), cioè, che non ha attuato la conversione “dalla necessità del complesso alla necessità assoluta” (*Id. De men.* VII, 161; 153); oppure che, giunta faticosamente al pensiero paradossale della *coincidentia*, ricade fatalmente su di sé, dividendo e separando nuovamente (mediante il principio logico di non-contraddizione) ciò che per l’*intellectus*, grazie all’*oculus fidei*, costituisce invece un’unità complicativa semplicissima. Molti filosofi, afferma Cusano,

quando arrivano alla congiunzione degli opposti, intendono il testo di quel divino maestro [Dionigi, il *theologorum maximus*] in modo da disgiungere gli opposti stessi. È grande cosa sapersi fissare stabilmente nella congiunzione degli opposti. Infatti, pur sapendo che così dev’essere, in realtà ci rivolgiamo poi al discorso della ragione e quindi spesso *inciampiamo*, sforzandoci di rendere ragione di una visione, che è certissima al di sopra di ogni ragione. Perciò *rica-*

può rinvenire nell’opera di Cusano, il *De docta ignorantia*, le cui dottrine fallaci sono frutto di vera insipienza.

19 Ivi, p. 31.

20 Per questo concetto eckhartiano (*Abgescheidenheit*, nel senso di separazione e distacco), si veda il trattato tedesco *Von Abgescheidenheit*: “Il perfetto distacco non può esistere senza umiltà (*Demut*), giacché la perfetta umiltà tende all’annullamento di sé”; esso, infatti, “conduce l’uomo alla più grande rassomiglianza con Dio”: in *Die deutsche und lateinische Werke*, cit., *Die deutsche Werke*, vol. V, cit., pp. 540-1; trad. it. *Del distacco*, in *Opere tedesche*, cit., pp. 108-11.

21 Ivi, 540; trad. it. cit., p. 110.

diamo giù dalle altezze divine alle cose umane e le ragioni che adduciamo non sono che instabili e deboli (*De beryl.* 25; 415; il cors. è mio).²²

Il peccato originale, che viene riattualizzato da ogni essere umano nell'atto in cui sceglie di degradare se stesso precludendosi la facoltà superiore dell'intelligenza unificatrice, è dunque il voler permanere ostinatamente nel mondo dell'alterità varia delle costruzioni logiche e nozionali (o *fictiones*) che sono proprie della *abstracta ratio*, pensando che la verità non possa essere colta con una precisione superiore a quella offerta dalla molteplicità degli *entia rationis*, i numeri e le figure della matematica e della geometria. Esso finisce così per condannare lo spirito creato a vivere "nell'ombra di una morte intellettuale" in cui esso "rimarrà afflitto da una perenne povertà" (*Pos.* 47; 275): di fatto, scrive Cusano, la pena conseguente alla colpa d'origine non è altro dalla *carentia visione Dei*, quell'*ignorantia* colpevole, cioè, che consiste nella perdita della visione e della gloria eterna; sicché l'inferno è *locus tenebrosus et penuriosus*,²³ in cui l'intelletto viene afflitto da una perenne cecità che lo sottrae agli effluvi luminosi del vero.

La *ratio*, quindi, non è un male di per sé, e non vi è traccia in Cusano di un vero e proprio 'irrazionalismo' (e per comprendere la fiducia riposta da Cusano nei poteri della ragione, quando non trascenda i limiti a essa assegnati, basta pensare al terzo libro dell'*Idiota*, il *De staticis experimentis*, quella sorta di "manifesto antifilosofico"²⁴ in cui tutti i fenomeni fisici, compresi quelli di ordine qualitativo come la malattia e l'invecchiamento, possono essere conosciuti 'precisamente' attraverso la loro trascrizione nel linguaggio matematico della *mensura* e del *pondus*). La ragione, tuttavia, diventa malvagia quando, irrigidendosi su se stessa, esclude a priori che al di là di sé (o *super rationem*) possano darsi altri 'campi del sapere', in cui la dimensione umbratile e caliginosa della differenza e dell'alterità razionale venga meno, e dove pertanto la sua stessa "virtù discretiva" non abbia più alcuna possibilità d'applicazione e validità di sorta. La mente umana, cioè, 'si separa da Dio' nel momento in cui elegge come unico ed esclusi-

22 Qui voglio soltanto richiamare l'attenzione sulla metafora descritta da Cusano: la ragione, non riuscendo a permanere stabilmente nella visione unitiva che si ha dall'alta torre dell'intuizione intellettuale, è come se perdesse gli 'occhiali della mente', l'*intellectualis beryllus*, per cui inciampa, e procede per così dire a tentoni, finendo fatalmente per cadere a terra ed errare, giudicando cioè molteplice e diviso ciò che invece è in se stesso "senza alcuna alterità e diversità".

23 N. CUSANO, *Sermo VII, Remittuntur ei peccata multa* (1431), cit., p. 125A.

24 M. DE GANDILLAC, *Genèses de la modernité*, cit., p. 446.

vo criterio del vero il principio di non-contraddizione (il fondamento nozionale delle distinzioni tra gli enti), che è invece un semplice ‘principio logico-formale’, per dir così, valido soltanto per il *modus intelligendi* della ragione, e il cui valore di verità è pertanto legato all’alterità varia delle sue costruzioni mentali, che hanno un senso solo ‘al di qua del muro’ dell’assurdità e della coincidenza.

Per Cusano la legge suprema della conoscenza è che “tutto quanto si mostra preciso lungo la via della ragione, è tale perché si trova sotto il cielo della ragione stessa”, e non ha alcuna pretesa di esser valido in un altro campo del sapere superiore a esso, com’è quello dell’intelletto; questo principio razionale, infatti, “nega la complicazione degli opposti, e sostiene che essi sono inattingibili nell’unità [intellettuale] che li complica” (*Coni.* I, 75; 292-3s). In tal senso, “la radice di tutte le asserzioni della ragione è questa, che non si può cogliere la coincidenza degli opposti” (ivi I, 75; 293s); sicché, se questa *coincidentia* fosse razionalmente pensabile, la *ratio* non sarebbe più *ratio*, bensì intelletto, che è l’unità superiore da cui la stessa ragione è illuminata preventivamente, ricevendo essa dall’alto, per una sorta di esplicazione di quell’unità semplice intellettuale, la sua stessa capacità di conoscere. Il valore delle congetture razionali è dunque sempre limitato e relativo all’ambito conoscitivo a cui esse devono riferirsi e, se non con il rischio di incappare nell’errore, non possono mai essere estese al di là di questa regione del sapere: “Un mondo non numera, non parla, non agisce alla stessa maniera di un altro [...], ma ciascun mondo impiega le proprie modalità” (ivi 67; 288s), che differiscono le une dalle altre; sicché, e questo è un corollario fondamentale dell’*ars generalis coniecturandi* cusana, “vari sono, necessariamente, i giudizi sulle svariate cose a seconda della diversità dei mondi. Altro è il giudizio sul mondo più basso se lo si guarda in se stesso, altro se si considera la sua relazione con i mondi superiori” (ivi 67; 287s); per cui in ogni asserzione intorno alla realtà, bisogna tener conto della “diversità regionale di tutto ciò di cui trattiamo” (ivi II, 87; 302s), e dunque adottare le “regole in proporzione alle regioni entro le quali vengono applicate” (ivi 99; 310s). Difatti, come è stato osservato, “ad ogni regione corrisponde un modo di conoscere ad essa proprio”.²⁵

Si potrebbe pertanto dire che per Cusano, il vero sapere teologico – quello a cui s’accede attraverso l’intelletto, che guarda a Dio con il *beryllus* spirituale della *coincidentia oppositorum* –, è quello che si sforza di tradurre in un concetto filosofico l’asserto di Tertulliano “credo quia absurdum”. Nel linguaggio di Cusano esso suonerebbe così: io posso conoscere con l’intellet-

25 J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, cit., p. 39 (il cors. è mio).

to, attribuendogli un carattere d'assoluta necessità, ciò che per la *ratio* è un'«assoluta impossibilità logica», un vero e proprio assurdo e un salto mortale; vale a dire, parafrasando san Paolo (I *Cor.* 2, 22-5; 3, 19), ciò che per essa risulta irrazionale (cioè «follia per i Gentili») ed è *skandalon*. D'altra parte, scrive Cusano nell'*Idiota De sapientia*, a confronto con ciò che appare razionalmente assurdo, tutta la scienza di questo mondo «è una certa stoltezza agli occhi di Dio» (ivi I, 4; 62); sì che «se qualcuno volesse 'essere sapiente', nel senso della sapienza dell'altro mondo che è contenuto nella sapienza di questo come in un vaso d'argilla, 'si faccia stolto' per questo mondo».²⁶ Si tratta quindi del pensiero metaconcettuale della *coincidentia*, che «rende stolta la sapienza del mondo» (*stultam facit mundi sapientiam*), la quale s'identifica con quella *media speculatio* fondata sul solo principio logico di non-contraddizione (*Pos.* 38; 269):

Ad ogni questione formulabile su Dio si può rispondere: qualunque questione su di lui è stolta (*inepta*). Ogni questione, infatti, ammette che si possa verificare solo una delle tesi opposte intorno al suo oggetto: cioè che esiste qualcosa che si possa affermare, o negare, dell'oggetto della questione ma non di altri. Ma credere questo dell'unità assoluta è la cosa più assurda. Di essa non si può affermare infatti una di due tesi opposte, né una qualunque a preferenza di un'altra (*Coni.* I, 25; 215v).

Come scrive Cusano, «non c'è altra via d'accesso a te se non quella che a tutti gli uomini, anche ai più dotti filosofi, appare del tutto impraticabile (*inaccessibilis*) e impossibile». Per la mente umana, dunque,

è necessario entrare nella caligine ed ammettere la coincidenza degli opposti, al di sopra di ogni capacità della ragione, e cercare là dove s'incontra l'impossibilità [...]. E quanto più oscura e nebbiosa s'incontra quella impossibilità nebbiosa, con tanta più verità risplende la necessità e meno velatamente si presenta e s'avvicina (*De vis.* IX, 34; 297).

Ora, nelle analisi successive, s'intende mostrare come in Cusano la dottrina della conoscenza, analizzata attraverso la lente del peccato d'origine, assuma un valore ben più vasto e complesso di quanto ad un primo sguardo possa apparire. Innanzitutto, l'oggetto dell'intuizione intellettuale non è Dio *sic et simpliciter*, bensì il Verbo o Sapienza di Dio e, in particolar modo, il *Deus incarnatus sive revelatus*. In secondo luogo, il culmine della conoscenza dell'*intellectus*, a cui la mente deve pervenire, è la *visio be-*

26 N. CUSANO, *Sermo LXI, Ex Ipso, per Ipsum et in Ipso* (1446), cit., p. 331B.

atifica dei figli adottivi di Dio. Il *mystice videre* non si esaurisce dunque in una mera apprensione intuitiva, bensì è quell'esperienza salvifica incentrata nella figura di Cristo, per il cui tramite l'uomo ottiene la "filiazione adottiva divina"; quest'ultima, infatti, conformemente alla figura P, "non è altro che il trasferirsi dalle oscure vestigia delle immagini all'unione con la stessa ragione infinita" e incarnata, l'Uomo Dio (*De fil.* III, 50; 47m). Si tratta dunque di un atto di fede, d'imitazione e d'assimilazione alla persona di Cristo che salva l'uomo – riscattandolo dalla regione dell'alterità varia e della differenza, in cui la ragione decaduta cerca invano di trovar la propria realizzazione – rendendolo infine "cristoforme". Per questa sua visione antropologica di fondo, afferma Haubst, "Cusano non può essere definito un umanista, per il quale l'umano si risolve nell'orizzonte della pura realtà naturale. Ciò che permeava il fondamento interiore della sua esistenza spirituale, fino a costituire per essa motivo di vanto e di dignità, divenendo così il nerbo e la missione della sua vita, era infatti la coscienza che l'uomo è 'a immagine di Dio', che la sua destinazione ultima è di carattere sovrannaturale, così come la consapevolezza della caduta dell'uomo e la fede nel suo ristabilimento salvifico attraverso Gesù Cristo".²⁷

3. La cristologia di Nicola Cusano nel contesto della Dei cognitio

a. Il Deus incarnatus sive revelatus quale oggetto della visione intellettuale

La verità di cui la ragione, nel suo trapasso all'intelletto, è a caccia, è circondata dal muro dei contraddittori. Essa, sebbene dal punto di vista dell'essenza sia una cosa sola con Dio, tuttavia, dal punto di vista ipostatico, non coincide con Lui: la verità attingibile dall'intelletto non è Dio Padre così com'egli è in se stesso – in quanto tale, ovvero nella sua *quidditas* o essenza imperscrutabile, egli rimane infatti *absconditus*, *inattigibilis* e *impartecipabilis* –; essa è bensì Dio in quanto si rende da se stesso partecipabile alla mente umana, ovvero l'assoluto stesso in quanto autorivelantesi nel proprio *Verbum*, la seconda persona della divina Triunità: "L'oggetto dunque di ogni potenza conoscitiva non può essere che *ipsa aequalitas*" (*Comp.* X, 25; 349).

Se Dio non rivelasse se stesso all'intelletto umano, l'uomo non potrebbe comprenderlo; ma Dio, che nella sua unità semplicissima è allo stesso

27 R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 202.

tempo uno e trino (Dio come *ipsa Unitrinitas et Triunitas*: allo stesso tempo “trinità coesistente con l’unità, anzi come identica all’unità a tal punto da non essere trinità, bensì Triunità”, e viceversa “unità come Unitrinità”),²⁸ si rivela nel Figlio, il quale, in quanto *infinita aequalitas* del Padre e *absolutus mediator* (cfr. *De vis.* XIX, 68; 345), è lo specchio senza macchia, in cui si riflette, senza subire alcuna contrazione, il “dono del *Pater luminum*”. Come Cusano scrive nel *De filiatione Dei*, “la verità non è Dio nel trionfo di sé”, bensì è un *modus theophanicus* per il quale il *Deus absconditus* “si rende comunicabile all’intelletto [...]. Infatti Dio in sé, nel trionfo di sé (*Deus in se triumphans*), non è né intelligibile e conoscibile, né è verità o vita o è essere, bensì antecede ogni intelligibile, come l’Uno, principio semplicissimo” (ivi II, 47-8; 45m).

Cusano, in tal senso, scorge nella Trinità la sola condizione di possibilità, per l’intelletto umano, di cogliere l’*absoluta infinitas* di Dio. Il principio divino, infatti, essendo unitrino (ovvero il Padre come ‘intelligente e amante’, il Figlio come ‘intelligibile e amabile’, e lo Spirito come ‘*nexus* dell’intelligenza e dell’amore’), si dona gratuitamente all’uomo mediante il suo Verbo, l’*imago consubstantialis Patris*, che è l’“assolutamente amabile e intelligibile”. La mente umana, afferma Cusano,

non può conseguire l’unione con te, se non per il fatto che tu sei amabile e intelligibile (*amabilis et intelligibilis*). La natura umana è unibile a te non in quanto Dio amante – come tale non sei suo oggetto –, ma in quanto suo Dio amabile, poiché l’amabile è oggetto dell’amante. Allo stesso modo l’intelligibile è oggetto dell’intelletto. E diciamo che *la verità è ciò che può essere oggetto*. Perciò l’intelletto creato ha la possibilità di unirsi a te, Dio mio, perché tu sei verità intelligibile (*De vis.* XVIII, 64; 341; il cors. è mio).

Inoltre, ed è a questo punto che la gnoseologia cusana subisce una sensibile torsione cristologica, l’*obiectum intellectus* non è tanto il *Verbum* interno in quanto tale (assolutamente ineffabile e inattingibile come Dio stesso), bensì il ‘*Logos* incarnato e rivelato’, vale a dire Cristo, l’Uomo Dio: “C’è un solo rivelatore (*ostensor*), cioè il maestro Gesù Cristo. Egli in sé manifesta il Padre, affinché chi abbia meritato di vedere lui che è il Figlio, veda anche il Padre” (*Pos.* 37; 269). Per Cusano, di conseguenza, non vi può essere vera conoscenza dell’Uno se, al di là d’ogni sforzo compiuto dalla ragione, Dio non rivela se stesso all’intelletto umano incarnandosi in Cristo, il redentore, che è difatti la “perfectissima apparitio, qua nulla po-

28 Cfr. N. CUSANO, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 342A; trad. it. cit., p. 684.

test esse perfectior” (*Apex*, mem. prop. XII, 136; 386); un’automanifestazione della divinità (*sui ipsius ostensio*) che, “col suo verbo e col suo esempio, ci conduce *ad claram contemplationem ipsius posse*” (*ibid.*): “Nessuno ti può comprendere, se tu non ti doni a lui” (*De vis.* V, 17; 274); Dio, infatti, abita oltre *muris invisibilis visionis*, “al di là del muro eccelso che nessuna mente può scalare per virtù propria” (ivi XII, 41-2; 309).

Al centro dell’*hortus paradisi*, circondato dal *muris contradictiorum*, in cui abita da tutta l’eternità la verità assolutamente amabile e intelligibile, vi è dunque Cristo, l’*arbor vitae in paradiso deliciarum*:

Ti vedo, o Gesù buono, all’interno del muro del paradiso, poiché il tuo intelletto è parimenti verità e immagine, e tu sei parimenti Dio e creatura, infinito e finito. E non è perciò possibile vederti al di qua del muro, perché sei la copulazione della natura divina creante e della natura umana creata (ivi XX, 71; 351).

Cristo, in cui si attua la perfetta complicazione della natura umana e di quella divina, è per così dire l’immagine vivente della coincidenza dei contraddittori; o, per meglio dire, egli è la “figura perfetta” di quell’unità semplicissima, ineffabile e impartecipabile che precede ogni alterità e opposizione (Dio Padre, in quanto *absolutum non aliud*).²⁹ Tale complicazione del finito e dell’infinito, dell’eternità e del tempo, del massimo e del minimo, dell’umano e del divino, è scandalo per la ragione, in quanto essa, dovendosi necessariamente attenere al principio logico di non-contraddizione, non può comprendere come due opposti possano coesistere in uno stesso essere, senza annullarsi reciprocamente e distruggere così il loro *subiectum*. Per la ragione, rifacendosi a un noto passo dello *Spaccio de la bestia trionfante* (1584) di Bruno, l’incarnazione divina non è più credibile del centauro Chirone, di quell’uomo cioè “insertato a bestia” o “bestia inceppata a uomo, in cui una persona è fatta di due nature, e due sustanze concorreno in una ipostatica unione”: difatti, “essendo a l’essere umano aggiunto l’essere cavallino, viene prodotto un divo degno de la sedia celeste, o pur una bestia degna di esser messa in armento e stalla?”.³⁰

29 A tal proposito, afferma R. HAUBST, il concetto di coincidenza degli opposti, originariamente “concepito sulla base di motivazioni filosofiche, ha il proprio proseguimento nella teologia; in essa quel concetto assume una nuova profondità, trascendendo totalmente l’ambito naturale del pensiero nell’affermazione di fede del mistero originario divino dato dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo”: *Die Streifzüge in die cusanische Theologie*, cit., p. 24.

30 G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, a cura G. Aquilecchia, vol. II, *Dialoghi morali*, Firenze, Sansoni, 1985³, p. 823.

b. *La visio intellectualis come filiatio Dei: il valore salvifico della conoscenza*

Secondo Cusano, la *visio simplex mentis* non è una *visio comprehensiva*; essa, ben diversamente, attraversando la caligine oscura della dotta ignoranza, “si eleva sulla visione comprensiva per vedere l’incomprensibile” (*Apex*, 124; 373); si tratta cioè, secondo Volkmann-Schluck,³¹ di un tipo di conoscenza non obbiettivante, che non è in grado di “assumere l’essere di ogni ente nel possesso concettuale”,³² determinando e definendo razionalmente l’infinito *posse* divino, “quo nihil perfectius esse potest” (ivi, 120; 368). L’*intellectus*, superando la conoscenza discorsiva e discernente della *ratio*, è come se vedesse in maniera rivelata “al di sopra della propria capacità” (*supra suam capacitatem videt*). Ora, afferma Cusano, “tale poter vedere della mente, al di sopra di ogni virtù e potenza comprensiva, è il suo potere supremo”, nel quale il potere stesso – il *posse ipsum*, vale a dire Dio, “quo nihil potentius, nec prius, nec melius esse potest” (ivi, 120; 368) – “si manifesta in modo massimo” (ivi, 111; 374-5). Questa *visio revelata irrevelabilis*, che è poi la *docta ignorantia*, è un ‘vedere senza comprendere’ (una sorta di “conoscenza non-concettuale e inoggettivabile”, “precedente ogni idea”),³³ una ‘visione estatica’ in cui chi conosce è come se vedesse, in modo del tutto incomprensibile, in una sorta di “rapimento mentale” (*De vis.* XVI, 57; 331), dove l’oggetto della visione trascina l’anima a uscire da sé, “quasi extra corpus”, rendendola “folle di stupore” (*ex stupida admiratione insanire facit animam*) (*Id. De sap.* I, 36; 75). La mente umana, per poter vedere al di là della propria capacità di comprendere e diventare “descrizione viva dell’eterna e infinita sapienza” (*Id. De men.* V, 128; 133), rinuncia così a concepire con la *ratio* separata e separante “qualcosa di determinato” (*aliquid*), ed entra in *quoddam secretum et occultum silentium* in cui non è più nulla dei concetti della ragione, dei suoi termini e della sua scienza positiva: quella ‘scienza nozionale’ e meramente comparativa, cioè, fondata sul solo principio di non-contraddizione, secondo cui una tal cosa è così, poiché non è quest’altra cosa che a essa si oppone e da essa si distingue radicalmente (cfr. *De vis.* VI, 22; 281).

In questa caligine, nebbia, tenebra o ignoranza in cui entra l’intelletto all’apice della sua potenza (*posse cognoscere*), se l’uomo non si converte *ad aliud* separandosi da Dio; se dunque non “indugia a concepire qualcosa di determi-

31 Cfr. op. cit., p. 23.

32 Ivi, p. 53.

33 M. ALVAREZ GÓMEZ, *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolàs de Cusa*, cit., p. 659 e p. 661.

nato” con la ragione e non si volge “a una certa pace nel finito” (*ad finibilem quandam quietem*), bensì con l’umiltà e la fiducia che gli derivano da una fede ferma sceglie di confidare nel lume della grazia, il Verbo allora discende fino a lui e lo rapisce, facendolo pervenire, al di là del muro della coincidenza, *ad filiationem Dei*, per aprire infine al suo sguardo il giardino pieno di delizie del paradiso, in cui soltanto il nostro ‘desiderio razionale’ di sapere può trovar finalmente quiete: “Al Dio ignoto siamo attratti dal movimento promosso dal lume della sua grazia. Egli, infatti, non può essere colto altrimenti, se non è lui stesso che manifesta sé medesimo” (*Quaer.* III, 27; 85s).

Il fine dell’intendere dell’intelletto è dunque l’ottenimento, da parte dell’animo umano degradato e affetto dal peccato, della filiazione divina o “partecipazione per adozione” (*adoptionis participatio*), che altro non è che la *théosis*, con cui l’uomo, al di là d’ogni *ratio discernens*, si unisce a Dio per apprendere la verità “non com’è in questo mondo sensibile, ottenuta in figure ed enigmi e nell’alterità varia, bensì com’è in se stessa, visibile intellettualmente” (*De fil.* I, 40; 38m):

Sei tu, Dio, che sveli a me misero il tuo segreto mistero, perché io così intuisca che l’uomo non ha la possibilità d’intendere te, Padre, se non nel Figlio tuo, che è intelligibile e mediatore; e che intendere te, significa unirsi a te (*te intelligere est tibi uniri*) (*De vis.* XIX, 67; 345).

Nella *absoluta filiatio*, che è quella del Figlio unigenito di Dio (la generazione immanente e intratrinitaria della divina *aequalitas*, il Verbo interno), “è complicata ogni altra filiazione” (ivi 68; 347): essa, essendo quella perfezione che complica ogni possibile filiazione, “permette a tutti i figli di conseguire la felicità e la perfezione ultima” (ivi, XVIII 65; 343). Cristo, come coincidenza di *creari* e *creare*, è l’unione della filiazione umana (in quanto uomo) e della filiazione divina (in quanto *Verbum*); tramite Cristo, dunque, l’uomo, partecipando alla sua umanità redenta, diventa figlio di Dio, assimilandosi soprannaturalmente al Figlio unigenito, che è la perfetta *revelatio consubstantialis Patris*. Ora, in quanto *Dei filiatio* (tramite cui, mediante un devoto accesso al Principio, “nasciamo in Lui come figli di Dio”),³⁴ il vedere rivelato dell’intelletto, all’opposto del falso comprendere della *ratio* separata (che fa precipitare l’uomo in *servitutum spiritum tenebrarum*), è una sola cosa con l’atto di salvezza della grazia, tramite cui si ha libero accesso al “gaudio della conoscenza eterna” dei figli adottivi di Dio (*DI* III, 148; 220s): “Fa che io ti veda senza veli, e l’anima mia è salva” (*De vis.* XXI, 74; 355). L’intuizione intellettuale, nella

34 N. CUSANO, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 335B, trad. it. cit., p. 679.

sua ascensione alla *visio beatifica* e all'atto di filiazione, in ultima istanza, coincide con lo stato di apertura estatica dell'anima al "lume della grazia", il quale, attraverso il Verbo incarnato (il mediatore per eccellenza), discende fino all'uomo, al fine di renderlo cristoforme e assimilarlo (quasi *motu raptus*) alla *absoluta visio* del Padre dei lumi, fonte di eterna felicità. È solo perché l'anima umana è affetta dal peccato che l'oggetto dell'intelletto, la 'verità amabile e intelligibile', è il Cristo redentore, quella verità salvifica che si dona riscattando l'anima umana dal suo smarrimento colpevole nelle "ombre temporali del mondo sensibile" (*De fil.* II, 45; 43m).

Per unirsi a Cristo, *mentis sapidissimus cibus*, bisogna dunque che l'uomo "si spogli del vecchio uomo della presunzione, e indossi l'uomo nuovo dell'umiltà"; è necessario cioè che egli, divenuto interiore a se stesso, conformemente all'immagine mistica dell'*exinanitio*, "non possieda più nulla di suo", e dunque si spogli e purifichi nel fuoco spirituale cristoforme da ogni contrarietà e opposizione, ascendendo dal sensibile all'intelligibile, *de extrinseco ad intrinsecum*: lo spirito della Sapienza, infatti, non abita in un corpo soggetto al peccato, né in un'anima malevola, né in una 'ragione cieca e ignorante' (figlia dello "spirito razionale separato di Lucifero"), la quale dà lode a se stessa col voler giudicare e valutare ogni cosa con il principio di non-contraddizione, distinguendo e separando ciò che per l'intelletto è un'unità complicativa priva di differenze. Ben diversamente, essa può abitare soltanto nel campo puro dell'*intellectus*, "cioè nella pura immagine della sapienza, quasi come nel suo tempio santo" (cfr. *Id. De sap.* I, 43; 79), sgombro di ogni immagine e congettura razionale: "Togli via il senso comune, la fantasia e l'immaginazione, perché non riescono a superare la natura corporea [...]. Togli via la ragione, perché spesso essa è difettosa (*ipsa saepe deficit*) e non sa cogliere tutte le cose. Vorresti sapere perché questo è un uomo, quello è una pietra; ma di tutte le opere di Dio non sai dar nessuna ragione. *Parva est igitur virtus rationis*, e quindi essa non è Dio" (*Quaer.* V, 34; 95s), né potrà mai comprenderlo.

L'uomo, in definitiva, è necessario che rinunci alle pretese smisurate di uno "spirito razionale separato", il quale, per peccato d'orgoglio e di tracotanza, si è esaltato e glorificato 'oltre i propri limiti creaturali', e orienti fiducioso il proprio intelletto – come se esso fosse uno specchio piano, omogeneo, mondo e ben levigato – verso il dono superiore del Padre dei lumi. La visione, allo stesso tempo 'occulta e manifesta', che così ottiene nel giardino del paradiso, è dunque la "pregustazione ingustabile" di quello stato oltramondano in cui l'*habitus* peccaminoso assunto dalla ragione, divenuta eccentrica e resa cieca e ignorante dall'orgoglio, sarà totalmente rimosso: Cristo, che è il Redentore, può mostrarci in modo incomprensibile

il *Deus absconditus*, poiché riscatta la nostra ragione degradata facendola ascendere sovranaturalmente dalla servitù rispetto al mondo dell'alterità e della differenza, "in cui regna il maligno" (la base della piramide delle tenebre, secondo la figura paradigmatica P), alla *beatifica visio* dell'unità assoluta: il Verbo di Dio, scrive Cusano, "libera (*purgat*) dalle tenebre dell'ignoranza e illumina l'anima; il che vuol dire togliere i peccati e mondare. Non vi è nient'altro che renda possibile la purificazione (*purgatio*) dell'anima se non il Verbo: a lui soltanto, essendo Dio, è dato di penetrare nell'anima e d'illuminarla respingendo le tenebre. Così come soltanto alla luce è dato di penetrare nella vista e di cacciare l'oscurità, per far sì che la vista sia vista in atto e occhio vedente".³⁵

Perciò coloro che sono privi della fede e che non si rivolgono a Cristo, incapaci del lume della gloria che trasforma, sono già giudicati ed affidati alle tenebre e all'ombra della morte, distolti dalla vita che è Cristo, la cui pienezza soltanto basta a saziare tutti nella gloria mediante l'unione con lui (*DI* III, 149; 221s).

c. *La théosis approssimativa e la libertà del sapiente*

La distanza originaria tra Dio e uomo, malgrado il rapporto d'immagine e somiglianza che intercorre tra lo spirito creato e quello archetipo divino, secondo Cusano non sarà mai cancellata, nemmeno con la *théosis* ultramondana. Nonostante l'unificazione redentiva ottenuta in Cristo con la *filiatio Dei*, lo spirito umano sarà sempre infinitamente distante dal proprio principio creatore, e mai si potrà dunque dire della visione umana e di quella divina che esse siano in sé *un'unica facoltà di vedere*, annullando così l'infinita distanza tra *visio absoluta* divina, in se stessa creatrice e fondante – le creature, afferma Cusano, "visione tua sunt" (*De vis.* X, 36; 301) –, e *visus* umano, che tutt'al più può essere creatore di sole nozioni mentali, ma non di cose: detto con Agostino, per Cusano "l'anima dell'uomo, per quanto renda testimonianza alla luce, tuttavia non è essa stessa la luce".³⁶

In tal senso, "l'intuizione intellettuale di Dio, pur essendo unione dell'intelletto con Dio, non toglie all'intelletto la sua natura di essere singolare".³⁷ L'immedesimazione perfetta con l'Uno non può essere pretesa dal nostro spirito, né siamo invitati a ciò dal fine irraggiungibile del desiderio e del

35 IDEM, Sermo CCLVIII, *Multifarie multisque modis* (1456), cit., p. 388B.

36 *Confessiones* VII, 9; in PL, vol. XXXII, col. 740; trad. it. cit., p. 190.

37 G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, cit., p. 122.

conoscere, che a sé ci chiama indirizzando segretamente la nostra ricerca. Nella contemplazione mistica Dio così si rivolge imperativamente all'uomo: "Cerca di possedere te stesso, ed allora anch'io sarò tuo" (*Sis tu tuus, et ego ero tuus*) (ivi VII, 27; 287). Dio, cioè, nel rivelarsi all'anima umana nel silenzio della contemplazione mistica, si affida alla sua libertà, senza necessitare in alcun modo lo spirito di chi aspira ad una conoscenza vera di lui.³⁸ "Hai lasciato alla mia libertà la decisione d'essere di me stesso, se lo vorrò. Se io non sono di me stesso, tu non sei mio: altrimenti costringeresti la mia libertà" (*ibid.*). Difatti, afferma Cusano, "non dipende dalla Sapienza che ogni creatura razionale la possegga, quanto piuttosto dipende dalle stesse menti create", le quali possono anche disconoscerla, rifiutarsi di accoglierla e rinnegarla; al fine dell'ottenimento della verità, "è perciò indispensabile che la mente riconosca d'aver bisogno della Sapienza e si volga, con devota umiltà e desiderio, a cercarla e a richiederla. Le quali cose tutte presuppongono una fede saldissima nella possibilità di conseguire la Sapienza".³⁹

Avendo lasciato questo alla mia libertà, non mi necessiti, ma attendi che io decida d'essere di me stesso. Dipende quindi da me, non da te, Signore, tu che non restringi la tua immensa bontà, ma la infondi con somma larghezza a tutti coloro che se ne dimostrano capaci (*ibid.*).

Se l'*unitiva visio*, anziché implicare la soppressione dell'individualità umana, si affida così a un atto di libertà in cui l'uomo, per poter conoscere e amare Dio, 'sceglie se stesso', s'autoafferma e si riconosce in quanto essenzialmente *aliud* dal divino – si giunge alla conoscenza di sé, afferma difatti Cusano, solo "usando della propria libertà" (*De pace* I, 5; 621), che ci costituisce come esseri singolari e determinatissimi⁴⁰ –, l'intelletto comprende allora che "Tu [Dio] non puoi essere mio, se prima io non sono di

38 Questo principio di libertà (*Freiheits-Spruch*), afferma K. FLASCH, "esprime il seguente nesso problematico: l'uomo deve orientarsi all'ordine intellettuale affinché Dio si doni a lui; Dio, tuttavia, si dona a lui nella sua interezza in modo impareccepibile": *Nicolaus Cusanus, vom Sehen Gottes*, cit., p. 114.

39 N. CUSANO, *Verbum caro factum est, et vocatum est nomen eius Iesus* (1454), cit., p. 96B; trad. it. cit., p. 70.

40 Nel *De pace fidei*, quest'affermazione è fatta in un contesto eminentemente politico: solo pochi tra gli uomini, afferma CUSANO, non essendo "costretti a condurre una vita travagliata, piena di preoccupazioni e di miseria, ed a sottostare con soggezione servile ai re che li dominano", riescono a preservare quella libertà (materiale e spirituale) che sola può indurre l'uomo alla conoscenza di sé e, per suo tramite, alla ricerca dell'unico *Deus absconditus*: ivi I, 5; 621.

me stesso” (*De vis.* VII, 27; 287). Affinché vi sia intuizione umana della verità, l’uomo, benché venga innalzato quasi fuori dal corpo, e tuttavia nel corpo (“raptur in corpore, quasi extra corpus”) (*Id. De sap.* I, 36), deve cioè permanere nei propri limiti creaturali, averne precisa coscienza, senza pretendere di svanire nell’estasi mistica in una sorta di ‘partecipazione totale e *sine modo*’ all’essere infinito divino.

Quando saremo affrancati dal mondo, il nostro intelletto si libererà anche di questi modi che lo offuscano e così, sciolto da essi che gli impedivano di accedere alla felicità, conseguirà, nella propria luce intellettuale, la vita divina, nella quale senza gli enigmi e le contraddizioni del mondo sensibile, sarà innalzato all’intuizione della verità. Tale intuizione, tuttavia, non sarà priva del *modo* che è proprio di quel modo divino [...] (*De fil.* V, 58; 54m).

La filiazione, continua Cusano, “avverrà dunque in molti figli, che ne parteciperanno in modi diversi”, in ciascuno nel modo peculiare che le consente il grado di perfezione raggiunto dalla propria natura di essere razionale. In altre parole, ribadisce Cusano, “senza modo l’assolutezza stessa non è partecipabile” (*ibid.*).

Parafrasando l’esordio dell’*Elementatio theologica* di Proclo, e trasformandolo in una vera e propria legge della partecipazione ontologica del finito all’infinito incentrata nel concetto di *modus* – la cui fonte originaria è da ravvisare nella dottrina dionisiana dei ‘gradi proporzionali di ricezione’ della divina autoprofusione, che viene ricevuta ‘in discesa’ dalla creatura nella misura in cui essa è in grado di assimilarla⁴¹ –, Cusano afferma che

41 Questa dottrina, per DIONIGI, deriva logicamente dalla necessità metafisico-teologica dello strutturarsi della realtà secondo un preciso ordine gerarchico: “Questa è la santissima legge della Tearchia: mediante i primi, anche i secondi saranno elevati verso la sua divinissima luce [...]. Naturalmente, dunque, il principio e la collocazione di tutto l’ordine invisibile e visibile fa sì che i suoi raggi divini giungano sugli esseri divini che più gli assomigliano e, mediante quelli, come ad opera di spiriti più trasparenti, più adatti a ricevere e trasmettere la luce, illumina e risplende su quelli più lontani *in misura proporzionata a loro*”: *Ecclesiastica hierarchia* V, 1; in PG, vol. III, col. 504D; trad. it. cit., pp. 210-1 (il cors. è mio). CUSANO, nel *De non aliud*, cita il seguente passo tratto dalla stessa opera dionisiana: “Per parlare con verità e proprietà: l’uno è ciò che desiderano tutti gli esseri che preferiscono la specie dell’uno, ma non ne sono partecipi nel modo di quell’uno che è identico a se stesso e uno; ma a ognuno, secondo il merito, esso viene assegnato in sorte dalla divina e giustissima bilancia”: *ivi*; in PG, vol. III, 373B; trad. it., p. 151 (cfr. Cod. Cus. 43, D, fol. 17r). Nella lettera a Rodrigo Sanchez de Arévalo (1442), cit., in modo analogo, Cusano scrive: “Tutte le cose in tanto sono in quanto partecipano dello stesso essere del Verbo. Da questo essere assoluto quindi fluisce (*fluxit*), nel

“la molteplicità partecipa variamente dell’unità nella varia alterità, perché tutto ciò che esiste in altro necessariamente ha l’essere nell’alterità”. Pertanto, anche “la filiazione dei molti [intelletti] non sarà senza un *modo*, il quale si potrà forse definire partecipazione per adozione (*adoptionis participatio*)” (ivi I, 42; 39m), che è cosa ben diversa dall’identificazione con Dio pura e semplice (l’*absoluta participatio seu filiatio*, che è propria del solo Verbo).

Cusano ricorre a questo proposito all’immagine del godimento beato risultante dal dissetarsi all’*inevacuabilis fons vitae*: “Una sola è la fonte della vita, che riempie tutta la regione dei viventi, dalla quale ognuno beve per quanto ha sete e quanto desidera. Due esseri non possono aver sete e desiderare di bere allo stesso modo. Così, anche se tutti bevono a sufficienza per quanto desiderano, non [bevono] tuttavia in modo uguale perché non hanno sete allo stesso modo” (*De ludo* II, 87; 899). L’unione con Dio, per così dire, sebbene “oltrepassi ogni modo dell’intuizione (*omnem modum intuitionis exire*)” (*De fil.* I, 41; 39m), conserva sempre, a ogni livello raggiunto dall’intelletto nel *reditus* al proprio principio, il carattere di un’unificazione approssimativa che si realizza “secondo la capacità di ognuno” (*ibid.*): sempre passibile di essere spinta e realizzata a un livello superiore, e tuttavia mai risolvibile con l’identità in atto e nella sua assoluta precisione.

Quella realtà suprema inaccessibile [Dio] non la si deve avvicinare come non vi si potesse avere accesso, e nemmeno, una volta avvicinata, si deve credere di averla appresa in atto; ma piuttosto essa si avvicina in maniera tale da potersi avvicinare sempre più, anche se essa rimane pur sempre inattingibile nella sua realtà. Il tempo infatti si rivolge all’eterno, al quale giammai potrà adeguarsi, sebbene continui senza sosta il suo moto di avvicinamento (*Coni.* I, 57-8; 280s).

La deificazione, sebbene potenzi al massimo grado la virtù dell’intelletto, non implica dunque alcuna immedesimazione tra l’essere umano e quello divino, e pertanto non produce un passaggio della natura umana a un genere superiore d’esistenza, sia essa quella angelica o quella divina: “Non credo che si diventi figli di Dio in maniera tale da essere altro da ciò che ora siamo; ma che allora saremo, in modo diverso, ciò stesso che ora siamo nel modo che ci è proprio” (*De fil.* II, 42; 40m). La *théosis*, cioè, è per Cusano l’apprensione salvifica di un *modus theophanicus* della divinità, ov-

modo più immediato, l’esistenza di ogni creatura, poiché esso è presente in tutte le cose allo stesso modo, sebbene dal loro diverso grado di partecipazione sorga una diversità nelle creature”: fol. 3r; trad. it. cit., p. 598.

vero un’“intuizione segreta”, mai pienamente attuata e capace di svelare una volta per tutte gli arcani celati nell’essenza divina – intuizione che può cogliere ‘approssimativamente’ l’infinito in atto soltanto secondo quella sua particolare prospettiva, o ‘modo restrittivo’, esprimente il grado di perfezione nell’apprensione della verità sino ad allora raggiunto da una determinata mente. La visione mistica non è dunque la rivelazione assoluta e in piena trasparenza del mistero di Dio, di per se stesso mai raggiungibile e “al di sopra di ogni cosa”; e questo perché la “verità in sé” non può essere compresa in altro che con alterità, ovvero in una visione parziale (che è sempre un modo teofanico) che dipende “dall’angolatura del tuo occhio (*secundum angulum tui oculi*), che è diversa da quella dell’occhio di tutti gli altri viventi” (*Coni.* I, 58; 281s); così come “alberi diversi dalla medesima terra traggono alimenti diversi, ciascuno quelli adatti alla propria natura” (*Comp.* VI, 12; 331).

Tuttavia, secondo Cusano, “poiché i modi teofanici sono intellettuali, Dio, benché non possa essere colto così com’è in se stesso, sarà tuttavia intuito, senza alcun fantasma ed enigma [sensibile], nella purezza dello spirito intellettuale; ed è questa, per l’intelletto, la visione chiara, *facies ad faciem*” (*De fil.* III, 47; 44m).

d. *La dialettica fides-intellectus: il circolo della conoscenza*

Il Verbo divino, oggetto della visione intellettuale, e dunque vertice della piramide della luce (secondo la figura P), media finito e infinito offrendo se stesso (in Cristo) quale perfetto *beryllus* sovrannaturale. L’Uomo Dio, vera e propria fonte di vita dell’intelletto (*fons intellectualis vitae*) – e sta qui il valore della libertà già messo in luce nella gnoseologia di Cusano –, dona tuttavia il proprio influsso salvifico soltanto *secundum gradum fidei* (*De vis.* XXIV, 86; 373) raggiunto dall’anima umana; secondo quella fede, dunque, che è libera e che sola è in grado di “attrarre su di sé la costante influenza” del *lumen actuale divinum*, sino a trasformare l’essere umano in “uomo perfetto”, capace di vedere enigmaticamente ciò che supera infinitamente la propria facoltà naturale della conoscenza (“quod omnem mentem exuperat”) (*De fil.* II, 40).

La fede, scrive Cusano in un capitolo fondamentale del terzo libro del *De docta ignorantia* (l’XI, intitolato significativamente *Mysteria fidei*, a partire da cui l’opera in questione può essere riletta come “un’esplicazione della professione di fede apostolica incentrata in Gesù Cristo”),⁴² “è l’ini-

42 U. OFFERMANN, op. cit., p. 143.

zio della conoscenza intellettuale (*fidem initium esse intellectus*)"; essa, infatti, complica in sé ogni intelligibile, mentre "l'intelletto è l'esplicazione della fede [...]. Dove non c'è fede sana, non c'è neppure un intendimento vero [...]. E non c'è fede più perfetta della verità medesima che è Gesù" (*DI* III, 151; 224s). I nostri antichi, ovvero Agostino, Anselmo e Bonaventura, innanzitutto, dichiara Cusano,

hanno tutti concordemente sostenuto che la fede è l'inizio della conoscenza intellettuale. In ogni disciplina si presuppongono principi primi, che si apprendono soltanto mediante la fede e dai quali si trae la capacità d'intendere le cose da trattare con dimostrazione. Chi vuole ascendere a una dottrina è necessario che creda a quei principi senza i quali non può ascendere. Dice Isaia: "Se non credete, non riuscirete a comprendere" (*Is* 7,9) (ivi, 151-2; 224s).

Cristo, che è la verità rivelata oggetto di fede, afferma Cusano, è come un monte avvolto da dense nubi, "che ci è stato impedito di toccare dalla natura della nostra animalità"; ora, "mentre con l'occhio dell'intelletto tentiamo di guardarlo, finiamo nell'oscurità", pur sapendo (grazie al lume rivelato della fede, mediante cui, per dono divino, le tenebre dell'ignoranza si convertono nel lume sovrannaturale della grazia) "che nella stessa oscurità sta il monte, nel quale soltanto desiderano abitare coloro che sono dotati dell'intelletto" (ivi, 153; 225-6s). Essere desiderosi di unirsi a Dio significa dunque "cercare con fede intensa, nella speranza sicura di ottenere" (*De dato* I, 68; 135) quello che da lontano già s'incomincia a intravedere – sebbene colui che così crede "non veda o conosca se non *in aenigmate*"⁴³ – come ciò a cui, in quanto *capax Dei*, l'uomo è da sempre destinato, vale a dire l'assimilazione spirituale al Figlio di Dio e il divenire cristoforni. Tutte le cose, scrive Cusano, desiderano l'ottimo; "l'Uno e l'identico è il bene assoluto, e il desiderio di tutte le cose dimostra che tutte sono state chiamate a lui" (*De gen.* IV, 121; 189); ora, "se la mente non potesse vedere di lontano la meta della quiete, del desiderio e della letizia e felicità sua, come potrebbe correre alla conoscenza?" (*Apex*, 125; 375).

Il progresso del conoscere, in altri termini, è un progresso che avviene nell'orizzonte della fede, un sapere dunque che "non è altro che la conoscenza della fede compresa più a fondo e divenuta più certa nell'esperienza mistica":⁴⁴ dispieghiamo dunque le ali dell'*intellectus* e dell'*affectus*, "per

43 N. CUSANO, *Sermo XLI, Confide, filia* (1444), cit., p. 151B.

44 M. SCHMIDT, *Nikolaus von Kues im Gespräch mit der tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, cit., p. 32.

volare verso ciò che noi già possediamo nella fede”;⁴⁵ “Incominciamo, dunque, e protendiamo all’accrescimento della fede, ovvero all’apprensione di ciò in cui crediamo, a partire da ciò che attingiamo coi sensi”;⁴⁶ fino a giungere (attraversando la regione della *ratio*) all’esplicazione intellettuale della fede. In tal senso, come Cusano scrive in una lettera del 22 settembre 1452 a Caspar Ayndorffer, abate di Tegernsee, “i credenti pervengono all’esperienza di ciò in cui credono”;⁴⁷ esperienza conoscitiva che dipende dunque dalla preventiva *adesione*, nella purezza del cuore e della fede, a colui che deve esser cercato con tutto il nostro essere, sia con l’intelletto (in quanto Dio è *ipsa veritas*), sia con l’affetto (in quanto Dio è oggetto dell’amore e del nostro desiderio razionale): “Prima di ogni conoscenza viene la fede. Né il nostro l’intelletto può comprendere (*percipit*) qualcosa, se esso non è mosso nel suo moto conoscitivo (*motus ad apprehensionem*) dalla fede”;⁴⁸ mediante la quale esso si sottomette, con spirito d’umiltà, alla signoria di Dio:

L’uomo offre a Dio la sua facoltà spirituale più elevata, ovvero l’intelletto, e, così facendo, si mantiene saldamente nella servitù di Dio. Difatti, l’intelletto si fa servo allorché assume la fede. Ora, l’intelletto, per la libertà che gli è propria, vorrebbe prima comprendere che credere. Tuttavia, l’intelletto riduce se stesso alla servitù e, credendo, assume la fede; così come il malato, rispetto a ciò che lo può guarire, crede al medico; egli, infatti, invece di interrogarlo riguardo alla natura del farmaco prima che questo sia assunto, semplicemente gli crede.⁴⁹

Chi non crede, chi non si mantiene nella sudditanza di Dio e si erige a presunzione, “come se qualche uomo potesse da sé pervenire all’apprendimento della sapienza, senza il dono della grazia o l’attrazione del Padre” (*De dato* I, 70; 137), non potrà mai conoscere la verità: egli assomiglia piuttosto, così scrive Petrarca in un contesto problematico analogo, a colui che, avendo messo tra parentesi la fede nella convinzione che essa sia di ostacolo alla verità, non fa che cercare il vero “dopo aver espulso la verità (*reiecta veritate verum querere*)”; in modo simile a quell’uomo che lascia il sole per “sprofondarsi nelle più oscure viscere della terra, per cercare la

45 N. CUSANO, Sermo XXXVIII, *Sanctus, sanctus, sanctus* (1444), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., *Sermones* II (1443-1452), fasc. 1, cit., p. 107A.

46 Ivi, p. 108A.

47 In E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, cit., p. 112.

48 N. CUSANO, Sermo XLI, *Confide, filia* (1444), cit., p. 151A.

49 Ivi, p. 151B.

luce in quelle tenebre”.⁵⁰ Costoro, affetti da un’illusoria stima delle proprie capacità, credendo di riuscire da se stessi a “stringere il cielo nel pugno”, e dimenticando che “in questa nostra vita non esiste alcun modo di conoscere pienamente Dio” al di fuori della fede, non sanno che una tal conoscenza, ottenuta senza quello spirito d’umiltà e carità ispirato dalla fede stessa (quasi per un gesto di sfida nei confronti di Dio), è “fonte d’infelicità”, com’è per i demoni, i quali, proprio per averlo voluto da se stessi conoscere, “si agitano all’inferno pazzi di terrore”.⁵¹

Secondo Cusano, non diversamente da Petrarca, al contrario dei veri sapienti, che “si umiliarono confessando la propria ignoranza” e compresero che, soltanto presso Dio, “in tutta umiltà, occorre ricercare la vita immortale, abbracciando con somma religione e culto sincerissimo tutte le cose disposte al fine di conseguirla”,

i superbi, i presuntuosi, coloro che sono sapienti per se stessi soltanto (*sibi ipsi sunt sapientes*), che riposero fiducia nel proprio ingegno, che ritennero se stessi – in una superba ascesa – simili all’Altissimo e che si elevarono sino alla scienza degli dei, tutti costoro errarono, perché si preclusero la via alla sapienza stimando che essa non consistesse che in ciò che potevano misurare col proprio intelletto. Essi mancarono, per vanità e, abbracciando l’albero della scienza (*lignum scientiae*), non appresero quello della vita (*lignum vitae*). La fine dei filosofi, che non onorarono Dio, fu perciò quella di perire nella loro vanità (*Quaer.* III, 28; 27m).

Ora, se la fede è il presupposto dell’“intelligenza della verità”, si comprende come Cusano possa affermare che l’inizio di quel moto della mente, che si chiama intellezione, sia nel suo stato iniziale un mero patire (“*motus mentis est intellectus, cuius initius est passio*”) (*Id. De men.* VIII, 163), una certa qual passività fondamentale dello spirito, dunque, in cui si manifesta l’imprescindibile costituzione creaturale dell’essere umano. Tale moto, tuttavia, non si dice conoscenza intellettuale “che dopo il suo compimento” (*nisi post perfectionem*), quando dunque la fede, che ne è il presupposto rivelato di carattere incoativo, ‘viene esplicata’, passando così da cognizione potenziale e inespressa (quel lume intellettuale virtualmente complicato dalla fede), a conoscenza attuale e cosciente: la mente, scrive infatti Cusano, “concepisce [soltanto] quando giunge al compimento dell’intellezione” (ivi 163; 155). Chi allora desidera ascendere all’immortale Sapienza divina, “deve innanzitutto credere che Dio esiste ed è colui

50 F. PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, cit., p. 253.

51 Ivi, p. 271.

che elargisce tutte le cose ottime, che nel suo timore bisogna vivere e nel suo amore procedere” (*Quaer.* III, 29; 27m); sicché la scienza divina consisterà “nell’esercitare l’intelletto al lume del Verbo del maestro divino”, cercando di svolgere riflessivamente quelle infinite virtualità recondite racchiuse *complicite et involute* nelle profondità imperscrutabili della sua Parola ineffabile (*De fil.* II, 45; 42m): “La nostra virtù intellettuale possiede, in potenza, ricchezze ineffabili di luce, che non sappiamo di avere, essendo queste in potenza, finché il lume intellettuale in atto non ce le riveli e non ci mostri il modo di portarle all’atto. Così nel campicello del povero vi sono molte ricchezze in potenza, che egli riuscirà a trovare, se saprà che vi sono e le cercherà nel modo dovuto” (*De dato* V, 86; 159).

Chi accoglie una proposizione come espressa dalla rivelazione divina, e cerca con ogni sforzo di vedere con l’intelletto ciò a cui crede (*videre quod credit*), qualunque sia quella proposizione, in essa gli si manifesta, in maniera incomprensibile, un tesoro da scoprire, tesoro che sta nascosto ovunque [...]. In tal modo, questa espressione [...] l’accolgo per fede, ma con l’intelletto m’accingo a vederla a similitudine di colui che tuttavia è invisibile (*De gen.* V, 124; 193-5).

L’intendere dell’intelletto, data per Cusano la coincidenza semantica di vedere (*videre*) e conoscere (*scire*) (cfr. *Aequal.* 6; 693), è dunque *un vedere la fede*, “la quale gli si è fatta visibile nell’abbandono della mondanità e nella manifestazione di sé faccia a faccia” (*Pos.* 47; 275); ovvero il penetrare intellettivamente, al di sopra della propria capacità di comprendere, nei contenuti misteriosi della fede, i quali tuttavia, sebbene in una certa misura rischiarati, dispiegati e intesi, non si lasciano in alcun modo tradurre nel linguaggio definitorio e discernente dell’*abstracta ratio* (cfr. *Compl.* XII, 66-7; 635-6): “Non c’è discorso intorno all’Uno, perché non è determinabile” (*Princ.* 38; 734); e non c’è conoscenza del divino se non è lui stesso a rivelare nella fede gli arcani inattingibili della visione mistica, “al di sopra di tutte le contrarietà, le figure, i luoghi, i tempi, le immagini e le contrazioni, al di sopra delle alterità, delle disgiunzioni, delle congiunzioni, delle affermazioni e delle negazioni” (*De fil.* III, 49; 115s). La fede, dichiara quindi Cusano, “riguarda le cose invisibili ed eterne; vedere la fede (*videre fidem*) equivale dunque a vedere l’invisibile, l’eterno, ossia il Dio nostro” (*Pos.* 47; 275).

Quando adunque il cristiano, che cerca di vedere Cristo faccia a faccia, abbandona ogni cosa del mondo affinché, tolto tutto ciò che non permetteva di vedere Cristo com’è in sé, che non è di questo mondo, in quel rapimento egli possa vederlo effettivamente senza enigma – poiché chi è cristoforme vede se stesso sciolto dal mondo –, egli non vede adunque che la fede (*ibid.*).

Non dunque il principio discretivo di non-contraddizione può elevarci alla contemplazione dell'assoluto, bensì, così afferma Cusano nel *Compendium* (1464), soltanto la fede, “la quale, con la sua certezza, supera ogni altra certezza” (ivi X, 33; 358). Essa, infatti, “supplisce a tutto ciò che la natura nega”, così come “il nostro spirito visivo nell'occhio del cieco nato, tenebroso e impotente, sanato e confortato dallo spirito della fede in Cristo, poté vedere ciò che prima gli era invisibile” (*Pos.*, 271). Chi non crede, scrive Cusano,

non potrà mai ascendere, ma ha ormai giudicato di non averne la possibilità, precludendosi la via da sé. Nulla si coglie senza la fede, che, per prima, pone il viandante sul cammino. Dunque, in tanto la forza dell'anima nostra può salire alla perfezione dell'intelletto, in quanto crede. Se c'è la fede, non è dunque proibito l'*ascensus* alla filiazione di Dio (*De fil.* I, 41; 38m).

È dunque il *lumen fidei* a produrre un vero e proprio atto di “conversione del nostro spirito [...] alla verità purissima ed eterna, alla quale pospone ogni altra cosa” (cfr. *DI* III, 148; 220s): “fede viva, formata cioè dalla carità” (*Pos.* 40-1; 271), la quale, attualizzata dalle potenze intellettive, fa infine ascendere la mente, *super omnem rationem*, all'apprensione senza veli della verità, Cristo stesso:

Da questo lume l'uomo viene condotto a credere di poter cogliere quella verità, che non poteva cogliere con l'aiuto della ragione, che è come lo strumento di cui l'intelletto si serve; e con uno sforzo, che Dio gli ispira, egli riesce a spogliarsi dall'infermità e dalla cecità a causa delle quali doveva appoggiarsi al bastone della ragione (*baculus rationis*), e viene indotto a camminare da sé, fortificato dalla parola della fede, con la speranza sicura di conseguire quanto la sua fede salda gli promette (*De dato* V, 85-6; 159).

Ora, se è dunque l'intelletto a delucidare gli arcani rivelati della fede (e qui evidentemente è la fede a essere fondamento e condizione di possibilità della visione intellettiva), d'altro canto, dati gli infiniti gradi della fede stessa e data la centralità dell'*intellectus* nella visione mistica a cui di fatto il *lumen fidei* conduce – in quanto è pur sempre l'intelletto ad autotrascendersi nella fede, per accedere infine alla *visio unitiva et revelata* del sommo principio –, una fede massima in senso assoluto, afferma Cusano, “non può esistere in nessuno, che non sia anche tale da avere una comprensione conoscitiva di Dio” (*DI* III, 157-8; 230-1s); sicché “la natura umana non può conseguire la vita dell'altro mondo se non mediante lo spirito

intellettuale”⁵², che solo infatti è in grado di farci progredire scientemente nella fede. In tal modo, laddove “l’intendere è diretto dalla fede” (presupposta o iniziale), “la fede si estende in virtù dell’intendere” (ivi 152; 224s), allargando così il proprio ambito d’intelligibilità misterioso; sicché “quanti desiderano penetrare nel Vangelo con la fede, e comprenderne il mistero secondo le forze dell’ingegno umano, devono aver esercitato massimamente l’intelletto e la forza della nostra anima nelle astrazioni” (*Aequal.* 5-6; 692). (Qui, ben diversamente, la facoltà dell’intelletto, culminante nella caligine luminosa della *scientia ignorationis*, sembra essere, se non il presupposto della fede, almeno ‘un elemento a essa concomitante’; sicché, nell’orizzonte della fede, “rapitur igitur amans non nisi omni cognitione”).⁵³

La fede è “*ex auditu*”, ma noi desideriamo vedere tutto ciò che udiamo, quasi che senza visione, tutto ciò che percepiamo con l’udito, sia informe. Il volgersi dunque alla visione intellettuale del vero, in quanto percepito con l’udito fedele, significa involarsi intellettualmente, ovvero volare al modo dei serafini e come l’angelo.⁵⁴

Per questo secondo aspetto, il rapporto stabilito da Cusano tra intelletto e fede può essere descritto ricorrendo alla similitudine cusaniana dell’acqua e dell’olio: “Elevatur oleum fidei per aquam intelligentiae”.⁵⁵ La fede cioè, a questo livello del discorso, più che essere evidenziata per la sua funzione fondante e preparatoria rispetto alla conoscenza intellettuale (intesa come ‘delucidazione ermeneutica’ o ‘esplicazione congetturale’ delle verità presupposte dalla fede stessa), è colta nel suo passaggio da ‘fede potenziale’ (che è una credenza preliminare e incoativa dell’anima umana) a ‘fede attuale’ (spinta cioè al massimo grado della sua certezza): una sorta di ‘*explicatio fidei*’ che si realizza nel raggiungimento, da parte dell’intelletto, dell’apice del progresso naturale delle sue possibilità conoscitive, la *docta ignorantia*: “La fede più sana in Cristo, rafforzata nella costanza e nella semplicità, può ricevere estensione secondo i gradi dell’ascesa e venire esplicata in conformità alla dottrina dell’ignoranza” (*DI* III, 152; 225s); sicché quanto più l’intelletto progredisce nel sapere, riconoscendo infine la propria ignoranza, tanto più la fede si approssima al massimo gra-

52 N. CUSANO, *Sermo XXXV, Oportuit pati Christum*, cit., p. 66A-B.

53 IDEM, Lettera a C. Ayndorffer (12 settembre 1452), cit., p. 112.

54 IDEM, *Sermo XXXVIII, Sanctus, sanctus, sanctus* (1444), cit., p. 107A.

55 IDEM, *Sermo IV, Fides autem catholica* (1430), cit., p. 69B. Cfr. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, cit., p. 12; IDEM, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 21.

do della sua certezza e stabilità, guidando infine l'occhio della mente, attraverso le tenebre dell'ignoranza, alla *facialis visio* del sommo principio, al di là di ogni ragione e intelligenza.

La 'fede esplicata', a sua volta, ha dunque come proprio fine quello d'"illuminare l'intelligenza nella fede" stessa (ivi 152; 224s), facendola ascendere alla visione rivelata del vero inattingibile. Essa, in tal senso, diviene momento di mediazione indispensabile per il potenziamento della facoltà intellettuale, spinta all'apice del suo *posse cognoscere* (la *scientia ignorationis*), nella visione mistica: "La fede è posta più in alto della comprensione; infatti essa crede a più cose di quante non ne comprenda"; di conseguenza, scrive Haubst, "essa, per così dire, getta innanzi all'intelletto un lume, mediante cui la virtù visiva della ragione cerca di vedere al di là dei limiti della sua naturale capacità visiva":⁵⁶ la fede, scrive lo stesso Cusano, "sprona (*arguit*) la mente, poiché la inclina a credere in ciò che non appare" all'apprensione conoscitiva.⁵⁷

Quest'apprensione mistica, al di là tanto del *murus coincidentiae* quanto dello stesso intelletto, è 'puro sguardo', visione indifferenziata e atematica che è coincidenza perfetta di rivelazione e occultamento, conoscenza e ignoranza:

Il muro chiude al di fuori di sé ogni potenza dell'intelletto, anche se l'occhio possa penetrare e vedere al di là del muro, nel paradiso. Ciò che l'occhio vede, l'intelletto non può né esprimere né intendere. Si tratta dell'amore suo segreto e del tesoro nascosto che, pur trovato, resta nascosto, perché si trova all'interno del muro della coincidenza fra nascosto e manifesto (*De vis.* XVII, 61; 335-7).

Il rapporto *fides-intellectus*, nel pensiero di Cusano, si configura così come una relazione circolare,⁵⁸ in cui l'oggetto ricercato *dalla scienza* è in qualche modo già sempre presupposto *dalla fede*; fede che, a sua volta, oltre che quale condizione di possibilità della riflessione filosofica, si configura in ultima istanza come quell'integrazione sovranaturale (una sorta di '*baculus fidei*') che sola permette la piena attuazione dell'umano conoscere nella visione unitiva propria dell'estasi mistica; sicché, dal punto di vista della fede, il processo d'acquisizione della verità si configura come una "crescita della fede", in cui Dio "mi si è fatto di continuo sempre più grande nel pensiero e nell'amore" (*DI*, ep. auct., 163; 236s); ovvero, come "un passaggio dalla 'fede' presupposta (o fiducia spontanea della ragione) in

56 R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, cit., p. 13.

57 N. CUSANO, *Sermo IV, Fides autem catholica* (1430), cit., p. 59A.

58 Cfr. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, cit., p. 14.

ogni ricerca naturale della verità e procedimento metodico, a quella fede fondata nella rivelazione di Dio in Gesù Cristo quale ‘*Magister veritatis*’ – fede che, peraltro, concerne in senso escatologico anche la vita eterna”.⁵⁹ Con questa fede massima, scrive Cusano, potenziando la facoltà intellettuale nella visione mistica dell’Uno ineffabile, l’uomo, infine, “acquista un potere che è al di sopra della natura”; essa, in quanto fede massima, sarà fede anche in grado minimo, ovvero “certezza somma senz’alcuna esitazione in nulla” (ivi 154; 227s): quella certezza, dunque, da cui il *mystice videre* ricava tutto ciò esso può vedere e conoscere, sebbene soltanto in quanto la mente sia collocata al di là di ogni conoscenza naturale, positiva e determinata.

La fede, da questo punto di vista, si configura come un supplemento di visione dovuto all’“occhio destro dello spirito”, l’*oculus fidei*, che è una sorta d’integrazione sovranaturale della facoltà naturale del conoscere dovuto ad un atto di grazia: “L’occhio sinistro è dato dalla ragione, che può giudicare soltanto delle cose naturali. Il destro è dato dalla fede, che determina sia ciò che è naturale, sia i miracoli. Ora, come colui che perde l’occhio destro risulta inadatto alla guerra, poiché il sinistro è celato dallo scudo (sicché se non possiede il destro, non può vedere alcunché); allo stesso modo, se manca la fede, egli non può dar inizio, senza avventatezza, alla battaglia spirituale”.⁶⁰

Forse è proprio questa circolarità misteriosa – per cui la ricerca presuppone sempre una ‘precomprensione spontanea di fede’ (o ‘fiducia razionale’ nel raggiungimento dell’ultima “perfezione della sua natura specifica”, che altri non è che la divino-umanità di Cristo),⁶¹ fede iniziale e incoativa la cui esplicazione intellettuale, a sua volta, trova il proprio compimento soltanto in quella fede massima che è alla base della visione mistica – che fa sì che chi cerca, allo stesso tempo, “presupponga ciò che cerca e non presupponga perché cerca”; sicché chi è alla caccia della Sapienza “si muoverà entro il [suo] presupposto”, e “sarà guidato fino a ciò che cerca” (*Compl.* IV, 23; 618) come a uno stesso identico con ciò che già si possiede (nella fede e nell’amore), facendo così coincidere nell’esplicazione riflessiva della propria precognizione trascendente (preliminare oggetto di fede) inizio e fine della propria indagine filosofico-teologica.

59 Ivi, p. 54.

60 N. CUSANO, *Sermo IV, Fides autem catholica* (1430), cit., p. 65.

61 IDEM, *Sermo XLI, Confide, filia* (1444), cit., p. 145A.

La speculazione è il movimento della mente dal “che è” (*quia est*) al “che cosa è” (*quid est*). Ma poiché il “che cosa è” è distante infinitamente dal “perché è”, per questo motivo, un tale movimento non cesserà mai [...]. Il movimento della mente avviene in linea retta e circolare insieme. Infatti comincia dal “perché è”, ossia dalla fede, e tende al vedere, ossia al “che cosa è”. E sebbene questi termini siano distanti quasi per una linea infinita, tuttavia, questo movimento tenta di completarsi e di ritrovare, nel principio, il fine e il che “cosa è” dove c'è il “perché è” o la fede. Esso cerca questa coincidenza là dove il principio e la fine del movimento coincidono. Questo movimento è circolare. Perciò la mente speculativa con movimento rettilineo si indirizza verso la coincidenza dei termini massimamente distanti (ivi II, 11-2; 612-3).

La scienza teologica assume dunque la forma di una progressiva chiarificazione di quella preconcezione esistenzialmente rilevante offerta a chi crede, secondo i gradi infiniti in cui essa può di fatto realizzarsi nello spirito umano, dalla fede stessa; *fides* che, identificandosi con quella “sapienza divina che consiste nel credere in Dio”,⁶² illumina preventivamente la via della ricerca aprendo quell'orizzonte imprescindibile di senso in cui soltanto risulta possibile ogni autentico domandare filosofico: chi desidera ascendere all'immortale Sapienza divina, scrive Cusano, “deve innanzitutto credere che Dio esiste ed è colui che elargisce tutte le cose ottime, che nel suo timore bisogna vivere e nel suo amore procedere” (*Quaer.* III, 29, 27m). Così come “colui che tende al raggiungimento della sua vera salute, è necessario creda che questa salute vera sia attingibile e che per Cristo e in Cristo possa essere attinta. Colui che così crede, già concepisce dentro di sé ciò che spera per sé nel futuro, sebbene non lo veda o conosca se non *in aenigmate*”.⁶³

In effetti, scrive Cusano, “ogni ricerca intorno a Dio presuppone la cosa ricercata (*presupponit quaesitum*)”, sicché la risposta “bisogna darla mediante ciò che la ricerca presuppone” (*Id. De sap.* II, 61; 89); Dio, in altre parole, è *ipsa absoluta presuppositio omnium*, quell'orizzonte della conoscenza, che anticipa ogni direzione della ricerca filosofica, in cui soltanto è possibile formulare ogni domanda sul principio che non voglia essere ‘arbitraria e infondata’: “Ciò che è assolutamente sconosciuto non può essere oggetto di alcuna domanda”; e ogni risposta che concerne la domanda su Dio, anziché cercare la soluzione del quesito al di là di essa, deve “permanere nella domanda per rendere manifesto il presuppo-

62 IDEM, Lettera a C. Ayndorffer (12 settembre 1452), cit., p. 112.

63 IDEM, Sermo XLI, *Confide, filia* (1444), cit., p. 150B.

sto della stessa".⁶⁴ Sicché, ad esempio, se ti sarà chiesto "se Dio sia (*an sit Deus*), rispondi con ciò che viene presupposto, cioè che Egli è, poiché Egli è l'entità che viene presupposta nella domanda. Se si chiederà che cosa è Dio (*quid est Deus*), poiché questa risposta presuppone che la quiddità sia, risponderai che Dio è l'assoluta quiddità stessa. E così in tutti gli altri casi" (*ibid.*).

Ogni ricerca della mente si compie alla luce dell'unità, e non vi può essere alcun problema che non la presupponga. La domanda se essa sia non presuppone forse l'entità, e la domanda sul che cosa sia non presuppone l'essenza, e quella sul perché non presuppone la causalità, e quella per che cosa non presuppone il fine? Ciò che in ogni dubbio risulta presupposto al dubbio stesso, è necessariamente nella forma più certa (*certissimum esse necesse est*). Perciò l'unità assoluta, poiché è l'entità di tutti gli enti, essenza di tutte le essenze, causa di tutte le cause, fine di tutti i fini, non può essere revocata in dubbio. La pluralità dei dubbi viene dopo di essa (*Coni. I, 25; 257s*).

Sta di fatto che la fede, in quest'ordine di considerazioni volte alla chiarificazione dell'ascesa mistica al divino, assume per Cusano un significato eminentemente conoscitivo (o *gnostico*), nel senso che essa, allo stesso tempo, prepara e compie il cammino della ricerca scientifica (*quaestio*). Essa in particolare, quale cognizione incoativa e 'previsione' del fine della ricerca (cfr. *Apex*, 125; 375), indica quella precognizione rivelata necessaria per giungere all'apprensione senza veli, quantunque enigmatica, del principio divino stesso nella *mystica experientia*: un contatto sperimentale con Dio che è la sintesi (nell'indifferenza dell'apertura della pura visione unitiva) di fede, amore e conoscenza, al di sopra di tutta la scienza razionale e intellettiva possibile all'uomo:

Dalla fede veniamo rapiti nella semplicità, per poter contemplare [Dio] in maniera incomprensibile, al di sopra di ogni ragione ed intelletto, nel terzo cielo dell'intelligenza più semplice, incorporeo nel corpo, perché è nello spirito, e nel mondo non in maniera mondana, ma in modo celeste (*DI III, 152-3; 225s*).

e. *La dialettica intellectus-affectus: l'esigenza di criticità intrinseca alla mystica visio*

Questa forma superiore di conoscenza mistica, ottenuta da ogni uomo *secundum mensuram fidei* (*Pos. 41; 271*), non rimane relegata nell'ineffa-

64 M. ALVAREZ GÓMEZ, *Peculiaridad de la pregunta sobre Dios según Nicolás de Cusa*, in "La ciudad de Dios", CLXXVII (1964), pp. 413-4.

bilità del mistero inattingibile del divino, come vorrebbe Vincenzo di Aggsbach,⁶⁵ immaginando una via mistica puramente affettiva e alternativa rispetto a ogni forma o modo d'intellezione. Al conoscere mistico, a quanto risulta dalla corrispondenza tra Cusano e Caspar Ayndorffer, in contrapposizione all'apprensione puramente affettiva dell'amore, ben diversamente, è intrinseco 'un compito ricognitivo e d'autocontrollo', che deve essere in grado di discernere la verità, per quanto misteriosa e ineffabile, dalle mere suggestioni dei sensi e dalle seduzioni della facoltà immaginativa. Questo compito critico, collocandosi nel punto di convergenza tra teologia mistica (in cui momento centrale risulta l'*affectus*) e scienza speculativa (propria dell'*intellectus*) – dal cui connubio, com'è stato rilevato, “la dottrina cusani del *mystice videre* può essere intesa, in senso proprio, come una mistica speculativa”⁶⁶ in cui si compenetrano dialetticamente conoscenza e fede, *intellectualis visus* e *affectus*;⁶⁷ o, ancora, in cui “ascensione morale-affettiva e visione mistica coincidono”⁶⁸ –, può essere definito

65 V. DI AGGSBACH, *Contra Gerson* (1453), in E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, cit. Cfr. anche M. SCHMIDT, *Nikolaus von Kues im Gespräch mit der teigernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, cit., pp. 39-41.

66 W. BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, cit., p. 440.

67 Come afferma a questo proposito ancora W. BEIERWALTES, tra teologia mistica della visione e dottrina filosofica dell'intelletto, in Cusano, deve potersi pensare un'unità di tipo dialettico: “La teologia mistica, in contrapposizione a quelle forme di teologia discorsiva bastevoli alla *scientia*, deve aver coscienza che il suo fine (*videre Deum*), oggetto di un avvicinamento concentrico che può aumentare in precisione ed evidenza, si sottrae tuttavia ad ogni forma e capacità del pensiero concettuale (*melius o maius quam cogitari possit*); essa, allo stesso tempo, deve però anche esser consapevole che a partire da questa concezione, il pensiero – allorché debba connettersi in modo persuasivo all'*affectus* dell'amore, superandosi in esso come modalità d'unione – non deve rinunciare alla fatica del concetto. L'*incomprehensibilitas Dei* non deve essere vista come una controparte del pensiero il cui compito consista nel scoraggiarlo; essa, infatti, può addirittura essere di stimolo ad esso, fino a farlo pervenire ad una riflessione sul sovra-concettuale tanto più differenziata, consapevole ed avveduta (nel concetto e in se stessa) nella consapevolezza di un avvicinamento crescente ad esso”: ivi, p. 429.

68 G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, cit., p. 93. Per la coincidenza di desiderio e conoscenza, secondo cui il desiderio rappresenta “il principio fecondante della conoscenza” che ha ad esso ‘immanente’ l'oggetto ‘trascendente’ (il *desideratum*) cui tende infinitamente il nostro intelletto (allo stesso tempo conoscendolo e ignorandolo), si veda anche M. ALVAREZ GÓMEZ, *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa*, cit., pp. 656-8: se quindi “alla conoscenza è essenziale il desiderio di identificarsi con ciò che esso assimila conoscitivamente”, d'altro canto “è costitutivo del desiderio tendere ad un possesso intellettuale del desiderato, perché altrimenti questo non sarebbe un desiderio proprio di natura intellettuale”: ivi, p. 661.

come il ‘momento intellettuale’ (o filosofico) intrinseco alla *mystica visio*. Nell’estasi, accedendo all’oscurità sacra in cui Dio mostra *per speculum in aenigmate* il suo *absolutus et incontractus visus*, scrive Cusano, “molti cadono in errore, attaccandosi alle immagini e giudicando vera una visione immaginaria (*visionem phantasticam*). Ora, la verità è oggetto dell’intelletto, ed essa non può essere vista che invisibilmente”,⁶⁹ vale a dire nel ‘chiaroscuro’ della *docta ignorantia*, mediante cui l’intelletto, nell’autocoscienza critica del “sapere di non sapere”, giunge all’esatta stima dei limiti del proprio *posse cognoscere*: la scienza del non sapere, così scrive Cassirer, “in primo luogo non significa altro che l’annullamento della pretesa assoluta della conoscenza, un limite posto all’esperienza e al concetto umani”.⁷⁰

A uomini di poco intelletto accade di finire nell’errore, quando essi si danno ad alte speculazioni senza il soccorso della docta ignorantia; dall’infinità della luce sommamente intelligibile sono resi ciechi nell’occhio della mente e, *non avendo consapevolezza della loro cecità*, credono di vedere (*ApDI* 29; 247; il cors. è mio).

L’oscurità luminosa della docta ignorantia, in tal senso, scrive ancora Beierwaltes, “non è effetto di una *confusio intellectualis*, ovvero di una radicale e preventiva negazione (o distruzione) di tutto ciò che è intellettuale o concettuale – il che farebbe di essa un abisso caotico”; questa caligine allo stesso tempo tenebrosa e luminosissima, a cui conduce il “pensiero della coincidenza” (*Koinzidenzdenken*), pur richiedendo un vero e proprio *sacrificium rationis*, ben diversamente, “è in se stessa identica alla suprema intensità della visione e del pensiero: *visio absoluta* o *conceptus absolutus*”;⁷¹ in essa, infatti, il pensiero intellettuale, pur autotrascendendosi nella purezza della visione intuitiva e rivelata dell’Uno, permane in essa quale suo momento imprescindibile e costitutivo. Da questo punto di vista, com’è stato rilevato, per Cusano (prendendo così egli una netta posizione nell’ambito del *Mystikerstreit* del XV secolo), la via mistica può essere intesa come “un *sapere* di carattere mistico intorno a Dio; perciò, proprio in quanto forma del sapere, può essere insegnata. La teologia mistica è dunque una mistica cognitivo-epistemica; essa, risolvendosi in una peculiare comprensione d’ordine speculativo, possiede una dignità teoretica”.⁷²

69 N. CUSANO, Lettera a C. Ayndorffer (22 settembre 1552), cit., pp. 112-3.

70 E. CASSIRER, *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall’Umanesimo alla scuola cartesiana*, cit., p. 43.

71 W. BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, cit., p. 433.

72 H.G. SENER, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, cit., p. 113. D’altro canto non si deve dimenticare che questo tratto contemplativo della teologia mistica cusa-

Questo ‘momento critico-intellettivo’, dunque, facendo breccia nelle immagini ingannevoli dei sensi che possono accidentalmente interferire con la visione mistica, ed evitando che lo spirito creato venga soggiogato dalle suggestioni e allettamenti dell’immaginazione – facoltà che, lasciate a se stesse, possono addirittura spingere a “un patto d’unione con gli spiriti maligni”, anziché alla libera sudditanza nei confronti del vero Dio inattingibile (cfr. *DI* III, 156; 229s) –, permette di liberare la mente creata da ciò che, anziché innalzarla al settimo cielo dell’intuizione salvifica, fa leva sulle passioni terrene impedendone ogni autentico slancio verso la trascendenza. Esso, vero centro vitale della teologia negativa cusaniana, in particolare, fa sì che Dio venga adorato come ‘*in-finitus*’ e ‘*ab-solutus*’ “piuttosto che come creatura”, impedendo al culto di trasformarsi in idolatria, “la quale attribuisce all’immagine ciò che conviene soltanto alla verità” (ivi I, 54; 122s).

Cusano, “pur confessando i limiti, o per lo meno la provvisorietà della sua esperienza spirituale”, tuttavia, prendendo le distanze da chi, del tutto irrazionalmente, in teologia finisce per riporre la propria fiducia nell’immediatezza delle rappresentazioni fantastiche, “ritiene che la via unitiva, al di là delle immagini, presupponga sempre (sebbene l’oggetto dell’amore, in sé inaccessibile, non possa essere conosciuto nell’al di qua che negativamente) un atto di tipo conoscitivo”.⁷³ Quest’ultimo, infatti, affinché l’anima pervenga al Dio tanto ricercato, deve poter discernere, attraverso l’esercizio intellettuale della dotta ignoranza, ciò che è mera e ingannevole parvenza da ciò che è autentica apparizione teofanica (*theophania sive divina apparitio*), in cui Dio si rivela così come da noi può essere di fatto conosciuto: come infinitamente superiore, cioè, a ogni immagine, rappresentazione o concetto l’uomo possa congetturare per cogliere l’infinito in atto; sicché, così afferma Cusano, “intelligere [...] infinitatem est comprehendere incomprehensibilem” (*De vis.* XIII, 51; 312). In tal senso, com’egli scrive a Caspar Ayndorffer, “è necessario che colui che teologizza misticamente, al di sopra di ogni ragione e intelligenza, si getti nella caligine, abbandonando anche se stesso”,⁷⁴ per pervenire infine al proprio ‘io più autentico’: quello cioè che, così scrive K. Flasch, “al cospetto dell’unità infi-

niana “non è un atto della ragione, e nemmeno dell’intelligenza; essa è una contemplazione di carattere sovra-razionale e sovra-intellettuale. Si tratta cioè di una visione che, ben lontana da farci comprendere Dio, ci rivela più chiaramente la sua incomprendibilità”: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, cit., p. 14.

73 M. DE GANDILLAC, *La figure de Denys chez le Cusain*, in AA.VV., *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, a cura di Y. de Andia, Parigi, Institut d’Études Augustiniennes, 1977, p. 615.

74 N. CUSANO, Lettera a C. Ayndorffer (14 settembre 1453), cit., p. 115.

nita, costituisce se stesso come un quasi-infinito”,⁷⁵ ovvero come un ‘puro sguardo indifferenziato’ che, “trasportato sopra tutte le cose”, è capace infine di ‘conoscere’ al di là di ogni distinzione di ragione.

Ora, questa *regula intellectualis*, o principio discriminante di carattere intellettuale a cui non dovrebbe rinunciare la teologia mistica, consiste in una sorta di ‘coscienza trascendentale’, la quale, piuttosto che dirci qualcosa dell’oggetto della visione (l’infinito in atto), chiarisce criticamente le condizioni e i limiti del nostro stesso conoscere mistico: nella visione mistica, di fatto, “il conoscere permane nel suo stato d’ignoranza. Ciò che si ottiene a partire dalla speculazione sull’infinito, dal punto di vista della conoscenza, è il sapere di non sapere; di questo sapere di non sapere io sono cosciente”;⁷⁶ sicché, come dichiara Cusano, in teologia “hoc scio solum, quia scio me nescire”. La regola in questione, in definitiva, espressa chiaramente da Cusano nel *De visione Dei*, conformemente al *Leitmotiv* della dotta ignoranza, afferma che in teologia l’*intellectus* deve tener presente che “finché vede qualcosa di determinato, questo qualcosa non è ciò che egli cerca” (*quamdiu aliquid videt, non esse id quod quaerit*) (ivi VI, 23; 283); difatti, “essendo ogni creatura contrattamente qualche cosa (*sit aliquid contracte*), l’essenza di tutte le cose non è qualcosa (*non est aliquid*), ma nulla di ogni cosa, in maniera incontrata (*nihil omnium incontrate*) [...] L’essenza dunque non è nulla di tali cose” (*De dato* V, 84; 157):

Una cosa è qualcosa d’altro. Dio, se fosse conosciuto, sarebbe conosciuto come il non-altro. Perciò non possiamo conoscerlo come ciò che è significato da altro né significa qualcosa (*aliquid*), né possiamo conoscerlo come qualcosa perché non è significato da una cosa – allora, se è visto, dev’essere visto al di sopra, e prima, di qualcosa d’altro e al di sopra dell’intelletto (*Non al.* XVII, 43; 834).

Di questo *absolutum nihil omnium*, in quanto infinitamente superiore a ogni cosa determinata, per l’intelletto, grazie al ‘principio regolativo’ in questione, non c’è tuttavia soltanto *absoluta ignorantia*, bensì una ‘*docta ignorantia*. Quest’ultima, difatti, è capace di accertarsi criticamente, sebbene al di sopra di ogni modo puramente intelligibile, di ciò a cui il nostro *affectus* è condotto in quello slancio inarrestabile del desiderio che, più che essere in nostro potere dirigere o determinare, ha il carattere estatico di un vero e proprio *raptus mentalis* o *alienatio mentis*: solo in un volo intellet-

75 K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einens bei Nikolaus von Kues*, cit., p. 200.

76 H. G. SINGER, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, cit., p. 124.

tuale, infatti, “è dato pervenire a quel clamore divino”⁷⁷ che sarà fruito eternamente dal nostro spirito e con un ‘non-sapere sciente’, e con amore o desiderio. Questa ‘cognizione negativa’, nella consapevolezza critica del proprio ‘relativo non-sapere’, è superiore a ogni *aenigmatica scientia* (a cui fa ricorso la teologia affermativa nel suo tentativo di determinare positivamente Dio), alla quale si arresta la facoltà della ragione esplicandosi creativamente in enti di ragione che sono soltanto similitudini (estrinseche e artificiali: “le forme accidentali, che sono similitudini delle cose di natura”)⁷⁸ delle similitudini divine (o “forme naturali intrinseche della realtà”: le idee esemplari dell’essere, o “immagini dell’arte divina”, unificate complicativamente nel *Logos*, la *forma infinita artis aeternae*); difatti, scrive Cusano, l’uomo possiede “una capacità di visione acutissima (*subtilissimus visus*), per la quale vede che l’enigma è enigma della verità, e così sa che la verità è quella che non è raffigurabile in nessun enigma” (*Beryl.* VI, 7; 389), sottraendosi a ogni argomentazione che faccia ricorso a immagini, rappresentazioni e concetti. Il ‘conoscere per enigmi’, detto altrimenti, “implica la consapevolezza della *dissimilitudo* intrinseca in ogni *similitudo*, risultando così sottoposta al metodo della dotta ignoranza, senza la cui presupposizione l’attenzione rivolta alla realtà mondana di carattere sensibile scadrebbe di fatto a idolatria”.⁷⁹

L’intelletto, assurgendo alla visione senza veli del vero inaccessibile, può dunque pervenire ad una “conoscenza di quello che è al di sopra di tutto ciò che si conosce” (*ibid.*), ponendosi così al cospetto della via puramente affettiva (proprio grazie a questo suo sapere essenzialmente ‘critico-transcendentale’, identico a quella “conoscenza riflessiva, per noi accessibile, secondo cui quel sapere avente per oggetto Dio è in se stesso inaccessibile”)⁸⁰ come la sola facoltà in grado di offrire un criterio per evitare, nell’oscurità sacra dell’estasi mistica, ogni possibile deriva irrazionalistica e ogni conseguente fanatismo.⁸¹

77 N. CUSANO, Sermo LXI, *Ex Ipso, per Ipsum et in Ipso* (1446), cit., 337A.

78 IDEM, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 348A; trad. it. cit., p. 691.

79 M. THURNER, *Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf. Der menschliche Selbstvollzug in Aenigma des Globusspiels bei Nikolaus von Kues*, in “Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft”, n. 27 (2001), p. 86.

80 H. G. SENGGER, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, p. 117.

81 Il momento intellettuale della mistica cusana, a sua volta, scrive W. BEIERWALTES, non è tuttavia “un momento puramente razionale che sia possibile isolare. *Speculatio*, ovvero la visione dell’Infinito in quanto fine dato a priori all’*intellectus*, non può intendersi in analogia con una conoscenza descrittiva e neutra di uno stato di cose, nel senso cioè del permanere in una distanza emotiva da esso. Ben

Il modo in cui Vincenzo di Aggsbach intende la teologia mistica di Dionigi, afferma quindi Cusano, vale a dire come un modo di giungere a Dio “per solum affectum linquendo intellectum”,

non si può né trasmettere, né sapere, e neanche colui che ne ha scritto ne ha potuto fare esperienza. Infatti è necessario che colui che ama e che si eleva attraverso l'ignoranza (*ignote*) all'unione con colui che ama, abbia di lui una qualche conoscenza preventiva; di fatto, ciò che è del tutto ignoto (*penitus ignoto*) non può né essere amato, né essere trovato; e se anche fosse trovato non sarebbe riconosciuto.⁸²

Di fatto, scrive Cusano per giustificare il proprio appello all'intelletto nella via mistica, l'angelo di Satana molto spesso assume l'aspetto dell'“angelo della luce”, sviando nel modo più facile i temerari. Nell'ascensione mistica a Dio occorre così saper distinguere l'apparenza dalla realtà, badare agli inganni del maligno e non fidarsi del mero *affectus*, di per se stesso cieco e ignorante. Occorre cioè “che colui che ama si faccia una qualche idea dell'amato, facendo uso di un qualche modo intelligibile, se egli non vuole entrare nelle tenebre, immaginando così di aver trovato Dio laddove invece non ha trovato che qualcosa che di Lui ha soltanto la parvenza”.⁸³ Dio Padre, in altri termini, non richiede da noi soltanto di giungere alla pura e semplice ‘pregustazione affettiva’ della *divina suavitas*; egli, inoltre, richiede da parte del nostro intelletto un atto cosciente di tipo ‘ricognitivo’, capace di ‘riflettere criticamente’ (per quanto soltanto attraverso la conoscenza negativa della *docta ignorantia*) su ciò di cui noi entriamo in possesso nello slancio del desiderio e dell'amore, sebbene esso superi sempre ogni capacità umana d'apprendimento: “Quando una creatura è attratta, non si accorge forse di guardare al creatore che è il suo amore e il suo diletto?”; l'attenzione e la cura amorosa di chi cerca consiste in questo: rivolgersi, con l'occhio cosciente dell'intelletto (ovvero, mediante la *scientia ignorationis*), “a ciò che la mente contempla quando ama o è colpita, a quel presupposto, cioè, in cui essa troverà la dolcezza ineffabile dell'amore” (*Compl.* VII, 36; 623). Si tratta dell'esame critico, attraverso l'esercizio in-

diversamente, questa conoscenza è guidata da una volontà intensa verso la comprensione dell'invisibile, da un anelito verso il contatto (*atingere*) e l'identificazione (*uniri*) con il fine stesso di questo movimento. Ora, proprio questo movimento, è un tratto fondamentale dell'amore (*amor, dilectio*) che ha per oggetto Dio”: *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, cit., p. 441.

82 N. CUSANO, Lettera a C. Ayndorffer (14 settembre 1453), cit., p. 115.

83 *Ibid.*

tellettuale del “sapere di non sapere”, del risultato ottenuto di volta in volta dalla nostra *venatio* o *quaestio* filosofica, la quale ha per oggetto quel vero inesauribile che, in quanto *ratio omnium desiderabilium*, sollecita incessantemente il nostro *appetitus rationalis* mediante cui ogni spirito creato “per te ducitur a te” (*De vis.* XVI, 58), e che “come realtà immediata fonda la stessa tendenza” a ricongiungerci al Principio.⁸⁴ Questo risultato, come *cibum vitae* d'ordine spirituale, nell'esperienza mistica sarà quindi e gustato con ‘un gusto d'ordine intellettuale’ (*intellectualis gustus*), e compreso con ‘un’intellezione di carattere affettivo’, consegnandosi così a una forma di conoscenza (o *visio intellectualis*) del tutto identica a quell’*unio mystica* a cui aspira (nella speranza e nella fede) il nostro desiderio più segreto di ricongiungerci al divino: “in dilectione coincidit cognitio”,⁸⁵ scrive quindi Cusano, queste due facoltà (l’*intellectus* e l’*affectus*) compenetrandosi reciprocamente in una forma di conoscenza *sui generis* nella quale “l’incomprensibile viene compreso in una fruizione eterna, che è la [stessa] felicità lietissima inesauribile” (*De vis.* XXI, 74; 355). In tal senso, sostiene M. Alvarez Gómez, la relazione tra il desiderare e il conoscere Dio deve intendersi come un rapporto di “mutua fondazione”, ovvero secondo “una compenetrazione reciproca, in modo che la conoscenza non può attuarsi se non nella forma del desiderio, e quest’ultimo non può darsi se non come conoscenza”.⁸⁶

Non vi è alcun amore del bene senza una qualche conoscenza di esso; e non vi è conoscenza senza amore. La scienza è nell'ordine delle cose desiderabili. Di conseguenza, chi eleva la parte superiore dello spirito sino a questa potenza infinita, perfettamente una e semplice, costui non potrà negare che se la felicità, la quale consiste nell'amare Dio, è il supremo desiderabile, allora là dove si trova la felicità conoscere sarà identico ad amare, ed amare sarà identico a conoscere.⁸⁷

La formula filosofica per esprimere il richiamo vicendevole di fede e sapere, *affectus* e *contemplatio* o, più in generale, “momento esistenziale-affettivo” e “momento cognitivo-speculativo” all'interno della teologia mi-

84 M. ALVAREZ GÓMEZ, *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolàs de Cusa*, cit., p. 671.

85 N. CUSANO, Lettera a C. Ayndorffer (14 settembre 1453), cit., p. 111.

86 M. ALVAREZ GÓMEZ, *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolàs de Cusa*, cit., p. 663.

87 N. CUSANO, Lettera a Bernardo di Waging (12 aprile 1455), in E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte ignorance*, cit., pp. 134-5.

stica⁸⁸ – relazione fondantesi su quell’unità semplicissima, antecedente a entrambi, che è lo stesso *logos* divino, il quale si “revelat nobis dupliciter”: vale a dire e come lume naturale del conoscere e come “lume della grazia e della fede”,⁸⁹ suscitando in noi quel desiderio razionale (*desiderium intellectuale*) che, quale *internum sapere*, ha come fine la Sapienza eterna –, come si è visto, è quella ‘gnostica’ di una ragione sovranaturalmente ispirata, la quale può conoscere la verità soltanto aprendosi alla grazia; e, rispettivamente, di un atto di fede che, esprimendo sempre un certo grado di quella ‘precognizione affettiva’ che è in grado di ‘prevedere ciò a cui tende’ (così come “il viaggiatore prevede il termine finale del suo cammino per poter dirigere i passi alla meta desiderata”) (*Apex*, 125; 375), ha come ultimo esito il massimo potenziamento della scienza umana nella *simplex visio mentalis* (o *acies mentis, summa vita intellectus*), in cui si attua l’*experimentalis contactus* con Dio, colto dallo spirito creato in quanto sommanente *intelligibilis et amabilis* (cfr. *De vis.* XVIII, 64). Quella soavità vitale che è Cristo, afferma quindi Cusano, sarà gustata, con un solo e medesimo atto, “in modo ingustabile mediante l’affetto, e compresa in modo incomprendibile mediante l’intelletto” (*Id. De sap.* I, 23-4; 71-3).

Fides e intellectus, amore e conoscenza, teologia mistica e ricerca filosofia si richiamano tra loro indefinitamente, essendo l’una condizione e presupposto dell’altra;⁹⁰ o, piuttosto, esse si presuppongono a vicenda secondo un indefinito moto circolare che, come si vedrà nelle analisi dedicate al *De ludo globi*, rappresenta l’‘approssimazione infinitesimale’ dell’uo-

88 Cfr. H. G. SENER, *Mystik als Theorie in Nikolaus von Kues*, cit., p. 117.

89 N. CUSANO, *Sermo CCLVIII, Multifarie multisque modis* (1456), cit., p. 382B.

90 Questo, lo si è già visto, deve essere inteso nel senso che la “fede presupposta” è condizione del conoscere; il conoscere, a sua volta, pervenuto alla *docta ignorantia*, è il presupposto della fede attuale o massima (*fides formata*), alla quale l’intelletto in ultimo si apre estaticamente per oltrepassare il muro di cinta del paradiso (e la relativa *umbra ignorantiae*, o *caligo coincidentiae*). Questa fede massima, in ultima istanza, è poi il presupposto della visione mistica, che è un dono superiore del *Pater luminum* (conformemente ai gradi della fede stessa). In ultimo, come si è poc’anzi detto, l’intelletto a sua volta sembra garantire la presenza di un momento di ‘criticità’ nell’ambito della stessa visione unitiva del principio divino, per far sì che le apparenze ingannevoli (dell’immaginazione e dei sensi) siano distinte dall’autorivelarsi della verità (la quale rimane difatti sempre ‘oggetto’ esclusivo dell’intelletto): per il rapporto *fides implicita-fides formata*, si veda G. FEDERICI VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, cit., pp. 117-9. A causa di questa circolarità in Cusano tra fede e intelletto, così scrive J. HOPKINS, se “da un lato il pensiero dev’essere elevato dalla fede, dall’altro è la fede che deve indirizzare e consolidare il pensiero”: *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues*, *Trierer Cusanus Lektüre* (Heft 3), Trier, Paulinus, 1996, p. 12.

mo viatore alla verità. *Fides* e *cognitio*, scrive Haubst, in Cusano “s’incontrano, completano e limitano come i due poli, inseparabili l’uno dall’altro, della sua interpretazione della realtà. Tuttavia, visto nel suo complesso, il movimento di pensiero cusaniense procede dal filosofico al teologico, compendosi proprio in quest’ultimo”.⁹¹ Questo loro rapporto di reciproca coimplicanza, che ha i tratti sia del moto della circonferenza che ruota su se stessa (simbolo della coappartenenza originaria delle due ali dello spirito creato, l’*intellectus* e l’*affectus*, con cui esso s’involta verso quel ‘cielo chiaroscuro’ in cui abita il Principio ineffabile, pervenendo così a una “gaudiosissima incomprehensibilitatis comprehensibilitas et affectuosa docta ignorantia”) (*Id. De sap.* I, 22; 70) sia quello della retta infinita (simbolo del progresso indefinito dell’anima nell’apprensione del vero), si articola discorsivamente nel richiamarsi vicendevole della ‘metafora uditiva’ del *Verbum*, che esprime le esigenze della fede e della grazia (*fides ex auditu*), e di quella ‘visiva’ del *lumen* increato della verità, funzionale alla descrizione della conoscenza intellettuale: “cognitio et visio convertuntur” (cfr. *Aequal.* 6; 693).⁹² Se ci avvicineremo a quella montagna che è Cristo, scrive Cusano,

con la più grande saldezza della fede, saremo sottratti agli sguardi di coloro che sono smarriti nel mondo sensibile, e saremo capaci di percepire, con un *udito interiore*, la voce, i tuoni, e i terribili segni della maestà di Dio. Con facilità udi-

91 R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, cit., p. 7. Caratteristico di Cusano, scrive ancora Haubst, “è la forza ed il vigore con cui unisce il pensiero filosofico alla fede, così come l’aver posto la concezione di fede (*Glaubenverständnis*) in quell’altezza a partire da cui egli dimostra che le possibilità supreme dell’umana conoscenza sono realizzabili soltanto nell’orizzonte della verità rivelata di una filiazione divina celeste”. Il suo pensiero speculativo, cioè, “cerca e trova, sempre più o meno alla luce della fede, il Dio vivente, che viene adorato nel suo nascondimento (questo è un tratto fondamentale della filosofia cusaniense); mentre la sua fede intensifica tutte le facoltà del conoscere per poter così pervenire, *su fondamento teologico*, alla comprensione di se stessi; o, detto altrimenti, per sviluppare, nell’ambito della concezione di fede, il contenuto della rivelazione neotestamentaria nella direzione di una corrispondente rappresentazione filosofica di Dio e dell’uomo, e verso una corrispondente concezione del mondo”: ivi, p. 22.

92 Queste due metafore sono state analizzate, con estrema efficacia, da SAN BONAVENTURA: “L’anima che crede, spera ed ama Gesù Cristo, che è il Verbo incarnato, increato e pieno di Spirito, cioè ‘la via, la verità e la vita’, mentre crede, per mezzo della fede, in Cristo come Verbo increato, che è Verbo e splendore del Padre, riacquista l’udito e la vista dello spirito: l’udito, per accogliere le parole di Cristo; la vista, per considerare lo splendore della sua luce”: *Itinerarium mentis in Deum*, cit., c. IV, 3, col. 306B; trad. it. cit., p. 109.

remo l'unico Signore a cui obbediscono gli universi nella loro totalità, giungendo per gradi a *vedere* le vestigia incorruttibili dei suoi passi, quasi segni infuocati del divino, là ove non intenderemo voce di creatura mortale, ma solo quella di Dio: udendola come attraverso una nube meno densa, nei suoi santi strumenti e nei segni dei profeti e dei santi (*DI* III, 153; 226s; il cors. è mio).

Ora, al culmine dell'ascensione mistica, dichiara Cusano, si attua un passaggio "dal sonno alla veglia, dall'udire al vedere (*de auditu ad visum mentis*)", dall'ascolto della parola alla visione rivelata, là dove "appaiono le verità che non si possono rivelare perché oltrepassano tutte le forze dell'udito e ogni dottrina che le possa esprimere" (*ibid.*). Tuttavia, nell'istantaneità del contatto sperimentale con Dio, "che è termine di ogni voce", anche l'enigma sensibile della vista risulta, a rigor di termini, del tutto inadeguato: "Se dovessero essere espresse le verità che là si rivelano, allora si esprimerebbe l'inesprimibile e si udirebbe ciò che non è udibile, come si vedrebbe l'invisibile"; mentre qui, al culmine della *unitiva visio*, è piuttosto la notte oscura dell'unione mistica ad avere il sopravvento, in cui la vista, nella consapevolezza di "sapere di non sapere", si ritrae su di sé per farsi puro ascolto di una voce misteriosa che non ha suono alcuno. In quest'oscurità sacra della dotta ignoranza, Dio, anziché essere oggetto di una visione contemplativa, conformemente a una "Teologia del silenzio" (*Theologie des Schweigens*),⁹³ può dunque essere meglio rappresentato come quella parola ineffabile che, pur risuonando in ogni nome, da nessuno di essi può essere accolta e posseduta, essendo l'essenza dell'Uno espressa da quel nome santissimo che è il divino *Tetragrammaton*: "'ineffabile', cioè inconcepibile per l'intelletto", e "massimo mistero", il solo nome appropriato al creatore altissimo "il cui significato non può essere colto dall'intelletto umano":⁹⁴ "Ti vedo, mio Dio, in un rapimento mentale, perché se l'occhio non si sazia di ciò che vede e l'orecchio di ciò che ode, meno ancora l'intelletto si sazia dell'intelletto" (*De vis.* XIII, 58; 331), la cui visione, sempre imperfetta e oscurata dall'eccesso di luminosità del vero, di fatto "intelligit non intelligendo".

Eppure, daccapo, nella visione rivelata di Dio, da cui scaturisce e in cui termina ogni suono – "qualunque verità che è nel suono, da lui deriva", afferma Cusano –, "ogni suono tende a costituirsi in sapere", *cognitio* la cui struttura immanente è quella della 'visione'. Ogni suono, quindi, trasformandosi l'udire della fede in una visione sovraintellettuale che potenzia al

93 H. G. Senger, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, cit., pp. 129-30.

94 N. Cusano, Sermo I, *In principio erat Verbum* (1430), cit., pp. 5A-B.

massimo grado la facoltà intuitiva della mente, “a Lui tende, egli che è la Sapienza stessa” (*ibid.*), ovvero pura e semplice visione (*absoluta visio*) al di sopra di ogni modo intelligibile: sicché “la nostra ricerca della Sapienza ineffabile, che è anteriore a chi pone il nome e a ogni cosa nominabile, è possibile più nel silenzio e nella visione, che nel parlare e nell’ascoltare” (*Ven. XXXIII*, 95; 135).

CAPITOLO QUINTO IL MOVIMENTO A SPIRALE COME FIGURA DELL'APPROSSIMAZIONE AL DIVINO

Ogni significato che termina in qualche altro, o nell'altro stesso, in quanto tutte le altre cose sono diverse dallo stesso non-altro, non porta al principio.

(*De non aliud*, II)

1. Dio come “visione assoluta” e autocostruttiva

a. L'autocostruzione trinitaria dell'Uno

Nella definizione cusana di Dio quale *absoluta visio*, secondo una tesi ribadita in più luoghi da W. Beierwaltes, è ben visibile l'attuarsì di quell'identificazione ipostatica e di funzioni, caratteristica del neoplatonismo cristiano, tra lo *Hen* sovraessente, l'Uno assolutamente irrelato di Plotino e Proclo “che è prima dell'essere” (*quod esse praecedit*),¹ e il *Nous*, la prima emanazione al di sotto di quell'Uno “che è *non altro che* Uno”, ipostasi esprimente il sapersi dell'Intelletto come identità differenziata, dinamica e relazionale dei propri concetti e dei propri pensieri (*noémata*). In questa auto-conoscenza, in cui il *Nous* (soggetto pensante) si riconosce tutto intero in ciascuna delle idee intelligibili (oggetto pensato), afferma Plotino, s'ingenera la perfetta e cristallina trasparenza dell'Intelletto, che risulta al pensiero sincronico del *Nous* dalla vicendevole compenetrazione riflessiva di intelligente e intelligibile, atto del pensiero e oggetto del *cogito*: lassù, nella regione suprema dell'intelletto, scrive Plotino, in cui essere e pensiero si risolvono l'uno nell'altro, “tutto è trasparente, nulla è tenebroso e impenetrabile, ognuno è manifesto a ogni altro nel suo intimo e in ogni dove, poiché la luce è manifesta alla luce. E infatti ognuno porta in sé tutto e in ogni altro vede tutto: perciò ogni cosa è dappertutto, ogni cosa è tutto, e ciascuno è tutto e lo splendore è infinito. Ciascuno di quegli esseri [le idee] è grande, poiché lassù anche il piccolo è grande; lassù il sole è tutti

1 Ancora prima dell'Uno, afferma CUSANO, “c'è l'Uno soprasostanziale. E questo è certamente l'Uno che è prima dell'Uno che è Uno (*unum ante ipsum unum, quod est unum*)”: *Non al.* IX, 19; 809; XV, 38-9; 829.

gli astri, e ogni stella è un sole e tutti gli astri assieme. Eppure, ogni singolo essere è diverso e, nello stesso tempo, tutte le cose appaiono in esso”.²

Secondo questa immedesimazione filosofico-teologica, che, come hanno mostrato P. Hadot e W. Beierwaltes, è stata resa possibile soltanto attraverso la mediazione storico-concettuale del *Commentario al “Parmenide”* di Porfirio,³ è l’Uno sovrastanziale stesso (l’assoluto, Dio, il *primum im-partecipabiliter superexaltatum* di Proclo) (*De gen.* I, 108; 168)⁴ a subire

2 PLOTINO, *Enneadi*, cit., vol. II, V 8, 4, p. 384; trad. it. cit., p. 911.

3 Posizione caratteristica di PORFIRIO sarebbe l’aver proposto, in contrapposizione al maestro Plotino, un insegnamento relativo ai due stati dell’Intelligenza, secondo cui, prima del *Nous*, l’Uno stesso sarebbe da caratterizzarsi come “conoscenza assoluta”, intelligenza presa nella sua semplicità originaria, “superiore alla distinzione tra intellesione ed intelligibile e al di là di entrambi per maestà e potenza”: *Commentario al “Parmenide”*, con Saggio introduttivo, testo (greco a fronte) con apparati critici e note e commento di P. Hadot, Milano, Vita e Pensiero, 1993, XIV, 1-4, pp. 94-5. Si tratterebbe di un’intelligenza talmente semplice che, al contrario di quella dell’Uno-che-è, “non può operare alcuna conversione verso di sé”, non articolandosi propriamente in un movimento d’uscita e di ritorno, ovvero di vita e di pensiero: P. HADOT, *Saggio introduttivo al Commentario al “Parmenide”*, cit., p. 29. “Dogma porfiriano molto tipico”, secondo Hadot, sarebbe dunque l’attribuzione all’Uno, l’*yparxis*, primo termine della “triade intelligibile”, di un peculiare atto d’intelligenza; una conoscenza che non è quella di “un soggetto che conosce gli oggetti comuni, ma una conoscenza che coincide con se stessa”, vale a dire “non affetta da alcuna alterità, né diade, né distinzione concettuale tra conoscenza e oggetto conosciuto”: cfr. PORFIRIO, op. cit., V, 20-25, p. 70. Questa dottrina delle due Intelligenze, secondo cui Dio stesso è pensiero – dottrina nella cui giustapposizione di elementi plotiniani e preplotiniani (in particolare il medioplatonico Numenio) è da vedersi “un insegnamento quasi ‘eretico’ nella scuola plotiniana”: P. HADOT, op. cit., p. 38 –, sarà il punto di partenza della speculazione trinitaria di Mario Vittorino, l’autore della prima grande sintesi del pensiero cristiano incentrata nel dogma ‘filosofico-teologico’ della trinità divina: “Anche per Vittorino ci sono due stati dell’Intelligenza. L’Intelligenza è originariamente conoscenza pura, ‘che non rientra in sé venendo dall’esterno’ [*Adv. Ar.* IV, 24, 14], che si accontenta di essere conoscenza senza oggetto e che è confusa con l’Uno. Poi questa intelligenza tenta di vedersi: si mette in movimento, esce dall’essere, e diviene perciò vita, e vita infinita, finché, ritornando verso la sua fonte e diventando allora Intelligenza in senso proprio, ritorna in se stessa, pensando che pensa”: ivi, p. 39. Cfr. anche IDEM, *Porfirio e Vittorino*, Presentazione di G. Reale, trad. it. di G. Girgenti, Milano, Vita e Pensiero, 1993.

4 Cfr. PROCLIO, *In Platonis Parmenidem*, in *Plato latinus*, vol. III (*Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium in Parmenidem*), a cura di R. Klibansky e C. Labowsky, Londra, in Aedibus Instituti Warburgiani, 1953, p. 710. Per le annotazioni di Cusano a Proclo contenute al Cod. Cus. 186 (soprattutto per quelle riferentesi al VII libro dell’opera cit. di Proclo) si veda l’Appendice, *Marginalia Nicolai de Cusa*, pp. 103-6.

nel suo interno quell'inflessione dialettica che si realizza nell'attività infinita e automediantesi del pensiero divino. Un'attività, questa, che per Plotino e Proclo caratterizza soltanto il *Nous*, l'"Uno che è" (*l'unum ens*), ovvero, per adottare la terminologia dello stesso Cusano, "l'Uno partecipato e coordinato con la molteplicità stessa" (cfr. *Princ.* 40; 735) e "post ipsum primum absolutum unum" (*De gen.* I, 168), e non l'*absolutum unum* stesso (cfr. *Princ.* 9; 724), *ineffabile et superexaltatum*, vale a dire quell'"Uno sopraordinato che è l'ipostasi di tutte le ipostasi" (ivi 41; 735), "in se ipso solum nulli coordinatum [sed] incircumterminabile omnibus".⁵

Con Cusano questo processo *sui generis* identificante-differenziante del pensiero caratterizza dunque il principio assoluto stesso nei termini di identità in se stessa relazionale, riflessiva e autopensantesi. Si tratta della riflessione infinita come "visione fondante e autofondante" dell'assoluto; quell'"autocostituzione assoluta"⁶ (per cui Dio è *per se et propter se*),⁷ la quale, nella 'filosofia teologica' cusaniana, conformemente a quella rielaborazione dell'henologia platonica in senso cristiano iniziata dallo Pseudo-Dionigi e proseguita da Mario Vittorino e Scoto Eriugena, assume la forma di quella "relazione assoluta", vale a dire autotelica e compiuta in sé, che è la stessa *Triunitas* dell'"Uno al di sopra dell'Uno" o "Uno prima dell'Uno" (*Non al.* XV, 39; 829).⁸ Ora, dato che questa costituzione trinitaria del *creare se stesso* implica il proprio "sé" come *Filius*, *Verbum* e *Sapientia* (in quanto consustanziali a Dio Padre), la formula "Deus se ipsum fecit" o "Deus a seipso creatur" – formula eriugeniana che riappare in varie forme nel pensiero di Cusano –, "non intende in alcun modo indicare una diffe-

5 Così CUSANO annota a margine un passo dell'*Expositio in Parmenidem Platonis* di Proclo: in *Cusanus-Texte. III Marginalien*, 2. *Proclus Latinus (Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften)*, cit., p. 121.

6 Cfr. W. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, cit., pp. 253-4.

7 N. CUSANO, *Sermo I, In principio erat Verbum* (1430), cit., p. 4A.

8 Come afferma BEIERWALTES, "dall'Uno arelazionale, trascendente, deriva – sotto l'aspetto filosofico – il carattere essenziale dell'assolutezza e dell'essere-Principio del Dio cristiano; dalla forma dell'Uno riflessivo ed in sé relazionale trae invece origine la relazionalità – che ora deve tuttavia essere concepita come *coes-senziale* – intesa come essere, ed il movimento immanente della Trinità cristiana (nel pensiero, nella parola, nella volontà e nell'amore). Nella concezione cristiana del Dio trinitario viene dunque eliminata la differenza fra le due dimensioni nelle quali si realizza, in modo rispettivamente diverso, l'Uno"; "Solo mediante questo congiungimento paradossale dell'Uno assoluto, sovra-essente, con le implicazioni dell'Uno essente in una identità in sé differenziata e caratterizzata dalla relazione, è stata possibile una comprensione riflessiva dell'idea di Trinità": *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, cit., p. 236 e p. 239.

renza fra un ‘prima’ e un ‘dopo’ in Dio, fra il creare e l’essere che ne consegue – o l’essere che, *attraverso la creazione* dell’essere già esistente, si aggiungerebbe ora a questo (come *accidens*); intende piuttosto indicare una Unità in sé dinamica, una processualità atemporale che si dispiega nella propria unità [...]. La *causalità assoluta* è [...] un atto simultaneo, unificato in se stesso, che, considerato *come* ‘soggetto’, ha già in sé il suo ‘oggetto’ o risultato; la creazione assoluta è quindi il farsi dell’assoluto stesso, nel senso di una unità di genitivo soggettivo e oggettivo; oppure: il Fondamento assoluto non è nient’altro che il *Fondamento di se stesso*”.⁹

Di fatto, afferma Cusano, “la Trinità, in cui credono i cristiani, la riconoscono anche i platonici che pongono molte trinità: prima di tutte quella una ed eterna” (ivi, 727) di Essere-Vita-Pensiero, che concerne l’Uno-Molteplice,¹⁰ l’Uno-Tutto¹¹ o l’intelligenza del *Nous*, sebbene soltanto la teologia cristiana l’abbia di fatto espressa e formulata in una dottrina compiuta e coerente, radicandola nella stessa essenza *abscondita* una e trina di Dio. Si tratta della definizione del principio divino come *Unitrinitas* e *Triunitas*, secondo cui l’essere sommo, nella “generazione eterna” e interiore della Parola – dato che “il parlare è la rivelazione o la manifestazione di sé” (ivi, 728), ad un tempo “espressione di colui che si esprime e della cosa espressa” (*Comp.* VII, 335) –, riflette se stesso nella propria immagine coeterna e consustanziale, il Figlio unigenito; mentre dal Padre e dal Verbo insieme “procede l’amore o la volontà di entrambi”, che è la perfetta identità con sé dello Spirito, il nesso identico (*nexus, connexio*) del “principio per sé” (*Pater*) e del “principio principiato” (*Verbum*), “ciò che unisce e connette tutte le cose in noi e nell’universo” (*Id. De sap.* I, 47; 81).

Non si può dire [...] che Dio non conosca se stesso. Ora, se Dio conosce se stesso, genera da sé il concetto o il Verbo di se stesso. Ma il generatore del Verbo e il Verbo generato, cioè il concipiente e il concepito, non sono la stessa cosa e neppure una cosa diversa nell’essenza divina, perché Dio genera un concetto di se stesso (*sui ipsius conceptus*) tale che non può essere più perfetto. Esso, pertanto, gli sarà uguale di uguaglianza sostanziale (*substantialis aequalitas*), che è più perfetta di quella accidentale, per cui non sarà affatto di un’altra natura o essenza. E così anche l’amore che procede da essi non si può identificare con questi principi da cui procede, ma neppure può dirsi un’altra cosa, essen-

9 Ivi, pp. 300-1.

10 PLOTINO, *Enneadi*, cit., vol. II, V 1 8, p. 282; trad. it. cit., p. 807. Per la stessa definizione dell’Intelletto (*Nous*) in Proclo, cfr. R. HAUBST, *Die Thomas- und Proclo-Exzerpte des “Nicolaus Treverensis” in Codicillus Strassburg 84*, cit., p. 39.

11 PORFIRIO, *Commentario al “Parmenide”*, cit., XII, 3-5, p. 89.

do esso perfettissimo prima di ogni alterità e quindi consustanziale a quei principi da cui procede [...] (*Crib.* II 83-4; 784).

Dio Padre, pensandosi da tutta l'eternità, genera il Verbo, "il concetto della sua essenza" (*conceptum essentiae suae*) (*Aequal.* 32; 707), "ossia la ragione o la conoscenza di se stesso", la sua eterna definizione "nella quale si fa chiara la figura della sua sostanza, il principio e il presupposto"; senza quella "similitudine consustanziale", infatti, "il presupposto [Dio Padre] rimarrebbe sconosciuto a sé ed a tutti" (ivi 10; 695): "Il Padre generante, infatti, non può conoscere sé come Padre che nel concetto del Figlio suo generato"; e, reciprocamente, "il Figlio non può conoscersi come Figlio se non nel concetto del Padre suo generante [...]. Perciò il Padre [...] senza figlio non si conosce come Padre. Poiché è intelligente per natura, per natura genera il Figlio da sé e senza di esso non intenderebbe né sé, né alcunché, né potrebbe essere inteso. Genera, dunque, dalla sua natura intellettuale il verbo consustanziale nel quale intende sé e tutte le cose" (ivi 29; 705-6).¹²

Non possiamo negare che egli [Dio Padre, il principio] conosca se stesso, perché è meglio essere intelligenti di sé. Egli genera da sé la ragione di sé o la definizione o il *logos*. La definizione è la ragione in cui l'Uno necessario conosce sé e tutte le cose che sono tenute insieme nell'unità e possono essere fatte. Il *logos* è il Verbo consustanziale, ossia la ragione, del Padre, il definito che definisce se stesso, che complica in sé ogni definibile, perché nulla senza la ragione del necessario può essere definito (*Princ.* 10-1; 725).

Dio, secondo Cusano, in quanto sussistente per sé e assoluto *authypostaton* (cfr. ivi 3; 722),¹³ è sia pura *visio* autocostitutiva (*ab intrinseco*: gene-

12 Secondo la concezione trinitaria d'ascendenza neoplatonica propria di Cusano, afferma K. REINHARDT, "Dio, il sommo bene, pura attualità in senso pienamente dinamico, non può rimanere inoperoso. Egli deve comunicarsi: in primo luogo, all'interno della divinità, nel proprio Figlio, il quale contiene in sé l'intera realtà; in secondo luogo nella creazione; in seguito, ancora, nel creato, nell'ambito del quale compete in modo speciale allo Spirito Santo tradurre nella realtà le idee contenute nel Figlio": *Christus – "Wort und Weisheit" Gottes*, in "Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft" (1992), n. 20, p. 78.

13 CUSANO, per questa definizione, fa esplicito riferimento a PROCLUS, *In Platonis Parmenidem*, opera da lui letta nella traduzione latina di Guglielmo di Mörbke nel già richiamato Cod. Cus. 186. Cfr. *Cusanus-Texte. III Marginalien*, 2. *Proclus latinus* (*Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*), cit., p. 134. Per la descrizione del codice si veda PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide de Platon* (nella traduzione latina

razione-processione eterna delle persone divine, che si esplica in una duplice emanazione: “Una per modo naturale, che è la generazione; una secondo la volontà, e questa viene detta in modo appropriato *processio*, propriamente *spiratio*”),¹⁴ sia visione produttiva (*ad extra*: esplicazione creativa del mondo), una visione assoluta dunque che, in un medesimo istante, “realizza se stessa e tutte le cose” (*se ipsa et omnia perficientes*) (*Non al.* XXIII, 54; 847). Dio, in altri termini, è *conceptus sui et universi* (*Pos.* 46; 272) nel e attraverso il suo Verbo, che è *aequalitas consubstantialis Patris* – il principio dal principio, l’eterno coeterno all’eternità o l’“onnipotente dall’assoluto potere ossia dall’onnipotente” (*Pos.* 61; 287) –, ovvero la stessa eterna Sapienza in cui Dio, con un solo e semplice sguardo, ha “la conoscenza di sé e di tutte le cose creabili” (*Aequal.* 43; 714). Si tratta di una visione simultanea che, in quanto “concetto assoluto” che si sa da se stesso, si realizza nella triplice scansione sovratemporale e sovranumerica delle persone divine (il Padre *vedente*, il Figlio *visibile* e lo Spirito, che è il nesso di entrambi nell’atto istantaneo del *vedere*); eterno divenire immanente che è da sempre ricondotto all’unità semplice e inalterabile di Dio, identico alla *summa quies* e *absoluta stabilitas* di chi contempla, con un solo e semplice sguardo, tutta la realtà nella visione riflessa e cosciente di sé. In effetti, scrive Cusano, “quella vista che è il non-altro, non vede altro da se stessa” (*Non al.* XXIII, 55; 847).¹⁵

di Guglielmo di Möerbeke), edizione critica a cura di C. Steel, Lovanio-Leida, University Press-E.J. Brill, 1982, vol. I, pp. 14*-7*; si veda anche R. KLİBANSKY, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, in “Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften” (Phil.-historische Klasse) (1828-29), vol. 5, pp. 25-30.

14 IDEM, Sermo IV, *Fides autem catholica* (1430), cit., p. 72A.

15 Questa definizione di Dio come pura “visione autocostitutiva”, sottolinea W. BEIERWALTES, è stata mutuata da Cusano dal pensiero di Scoto Eriugena, secondo cui il principio, in quanto *absoluta visio*, “è in primo luogo una *visio* – immanente all’atto – *di se stessa*, o, in quanto visione fondante, si identifica con il processo di *auto-creazione* di Dio nella sua Parola, nella sua Sapienza, nelle cause originarie. Anche ciò che si manifesta ‘in seguito’, come ‘*temporalis conditio*’, al di fuori della processione creatrice immanente al principio, ha il suo Fondamento e la sua Origine proprio in questa auto-visione di Dio”: *Eriugena e Cusano*; in *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, cit., p. 305. Per la conoscenza da parte di Cusano dell’opera di Eriugena, si vedano i *marginalia* al primo libro del *Periphyseon* (*Iohannis Scottigenae Liber physiologiae*, I) contenuti nel Codex Additivus 11035 (foll. 9v-85v) del British Museum (codice originariamente posseduto da Cusano). Le annotazioni sono state trascritte da J. KOCH in *Kritischer Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, in “Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft” (1963), n. 3, pp. 86-100. Come af-

Quella vista che è la vista delle viste (*visuum visus*) non coglie il suo vedere in altro, perché è prima dell'altro. Poiché, dunque, vede anteriormente all'altro, in quella stessa visione, chi vede (*videns*), il visibile (*visibilis*) e il vedere (*videre*) che procede da entrambi, non sono diversi. Perciò è chiaro che Dio (chiamato *théos*, da *theoréō*, ossia vedo), è questa visione anteriore all'altro che non possiamo vedere perfetta se non [la vediamo] trina (ivi, 54; 846-7).

La monade divina, in altre parole, articolantesi istantaneamente nel "circolo riflessivo" della Triunità, è l'identità riflessiva e cosciente di sé, Spirito autocosciente, ovvero, come Cusano riscontra in Proclo, *autounum* (cfr. *Princ.* 39; 735),¹⁶ "definizione che definisce se stessa e tutte le cose (*se*

ferma inoltre BEIERWALTES, Cusano, nella *Clavis physicae de naturis rerum* di Honorius Augustodunensis (1080-1153 ca.), "ha incontrato in modo indiretto, sotto forma di *excerpta*, altre parti dell'opera di Eriugena (sino al quinto libro incluso). Ciò è attestato dalle numerose note in margine di Cusano contenute nel Cod. lat. 6734 della Bibliothèque Nationale di Parigi": *Eriugena e Cusano*, cit., pp. 296-297. Le annotazioni a margine all'opera di Onorio – che è per molti versi una parafrasi o ampio compendio del *De divisione naturae*, tramite cui l'opera di Eriugena circolò ampiamente dopo la sua condanna del 1225, ma anche una rielaborazione dei quattro libri costituenti il *De philosophia mundi* dello stesso Onorio (Cfr. PL, vol. CLXXII, *Prolegomena de vita et scriptis Honoris*, III 19, coll. 31-2) – sono state pubblicate da P. LUCENTINI nell'op. cit. Al fol. 9r, in cui è riportato il seguente passo di Onorio: "Ipse [Deus] enim omnia quae sunt in se ipso videt, dum nichil extra se aspiciat quia nichil extra ipsum est [...]". Cusano significativamente annota a margine: *Quomodo Deus nichil extra se videt*: ivi, p. 85. Per il concetto di autotisi (nel senso della visione assoluta ed autocostitutiva), si può leggere il fol. 10r: "Divina natura universitatis conditrix est, et a nulla nisi a se ipsa creatur. Cum autem dicitur se ipsa creare, nihil aliud recte intelligitur nisi naturas rerum condere: ipsius namque creatio est eius in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio"; al che Cusano annota: *Quid est creatio Dei sicut cognoscitur creatio Dei*: ivi, p. 85. La *Clavis physicae* di Onorio, a cui Cusano fa ancora riferimento nell'*Apologia doctae ignorantiae* – sottolineandone peraltro quelle difficoltà che possono trarre in inganno gli uomini "di poco intelletto" e presuntuosi, poco avvezzi dunque ad ammettere la propria ignoranza (Cusano tuttavia sbaglia nell'attribuzione del testo, riferendosi erroneamente ad una "Clavis physicae Theodori") (*ApDI*, 30) –, è stata recentemente edita dallo stesso P. Lucentini, Roma, Edizioni di 'Storia e Letteratura', 1974 (per i riferimenti di Cusano ad Onorio si veda l'*Introduzione* dello stesso curatore alle pp. XIII-XIV). Per la visione autocostitutiva e produttiva di Dio, riporto i seguenti passi di Onorio: "Deus videt nisi se ipsum, quia extra ipsum nichil est et omne quod in ipso est ipse est"; "Visio Dei totius universitatis est conditio: non enim aliud est ei videre et aliud facere, sed visio illius voluntas eius est et voluntas operatio": *Clavis physicae*, cit., 188 30-35, p. 149.

16 Così CUSANO annota un passo del Libro quinto della *Expositio in Parmenidem Platonis* di Proclo: "Intellige bene quando dicitur unum non esse multa non alia

et omnia definientem)” (*Non al.* I, 4; 793): “La parola come autoconcetto infatti è un’immagine che il pensiero ha di se stesso; in essa il pensiero rappresenta sé come oggetto pensato”.¹⁷ Ora, si può affermare che “questa differenziazione o distinzione *interna* del principio è un procedere senza tempo in se stessa ed a se stessa”, sicché “l’unità è ‘già sempre’ raggiunta come essere identico a se stesso”,¹⁸ senza che in Dio sia dunque necessario pensare alterità e diversità alcuna: “Dove la distinzione è indistinzione, la trinità è unità. E viceversa, dove l’indistinzione è distinzione, l’unità è trinità” (*Nam ubi distinctio est indistinctio, trinitas est unitas; et e converso, ubi indistinctio est distinctio, unitas est trinitas*) (*DI* I, 39; 105s); “Congiungi dunque le cose che in apparenza ti paiono opposte [...], e non avrai l’uno o il tre o viceversa, ma l’unitrino o il triuno. E questa è la verità assoluta” (*ibid.*).

Nel divino, per quanto è possibile, bisogna abbracciare i contraddittori in un atto del pensiero semplice, prevenendo in precedenza (*antecedenter*) la loro contraddittorietà. Per esempio, nel divino non bisogna concepire la distinzione e l’indistinzione come due concetti che si contraddicono, ma bisogna coglierli antecedentemente alla loro contraddizione, nel loro principio semplicissimo, ove la distinzione non è diversa dall’indistinzione. E solo allora si concepisce con più chiarezza che trinità e unità sono un’identica cosa (*ibid.*).

In tal senso, nel divino, l’unità, principio di ogni numero, non può essere contratta dalla trinità, né la trinità può essere contratta dall’uno, poiché nell’infinito “*ipsa unitas est trinitas*” e, viceversa, “*ipsa trinitas est unitas*” (ivi II 82; 151), “sicché ognuna delle tre persone è la stessa unità” (*ibid.*); le “tre persone divine sono tre nell’unità (*in unitate*), non nel numero (*in numero*)” (*Crib.* II, 90; 790): “Perciò Dio può dire con verità: io sono Dio, tu sei Dio, egli è Dio, tutti della stessa divinità, e purtuttavia le tre persone non sono tre dei, poiché non sono tre divinità, ma un solo Dio, poiché sono l’unica divinità che è Dio” (*ibid.*). Detto altrimenti, “l’uno è trinitario senza moltiplicazione numerica” (*DI* I, 38; 104s); in esso “l’identità è così grande, che antecede tutte le opposizioni anche solo relative”, poiché

ab uno dicit non esse unum tamquam illa ab uno abnegans, sed ipsa multitudinem in se ipsa non habere neque esse le unum simul unum et multa, solummodo autem unum esse et autounum ab omni multitudine purum”: in *Cusanus-Texte. III Marginalien*, 2. *Proclus Latinus (Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften)*, cit., p. 121.

17 N. CUSANO, *Sermo XXII, Dies sanctificatus* (1440), cit., 347A-B; trad. it. cit., pp. 689-90.

18 W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, cit., p. 166.

nell'infinito "l'altro e il diverso non si oppongono all'identico" (ivi I, 42; 109s): Dio, infatti, "essendo il massimo dotato di unità infinita, tutte le cose che gli convengono sono identiche a lui, senza diversità e alterità [...]. Ogni diversità in lui è identità" (*ibid.*): identità *riflessiva* e trinitaria di colui che (in quanto Padre, l'"esemplare assoluto" della propria immagine riflessa e consustanziale), guardandosi in uno specchio perfettissimo (il Figlio unigenito, l'immagine identica al principio paterno), si riconoscesse *in un reciproco atto di rispecchiamento* – dell'archetipo nella propria immagine e dell'immagine nel proprio modello – come questa stessa identità dinamica e autorappresentativa: lo Spirito, in quanto "atto stesso del rispecchiare"; ovvero l'*identitas* riflessiva del modello, l'*unitas*, con la propria immagine speculare, l'*iditas*.¹⁹

Nell'unità semplice divina, l'*unitas omnipotens, invariabilis et immultiplicabilis* (Comp., epil., 35), afferma Cusano, "la perfezione dell'unità è tanto grande da essere la Trinità" (DI II, 82; 151s): "Quanto più l'unità è uniente, tanto più è semplice e perfetta"; ora, "l'unità unitrina è la più perfetta; essa è così una da essere una anche nelle tre persone delle quali qualunque di esse è una; ed essa non è altro che la perfettissima unità" (*De ludo* I, 38-9; 876). In altri termini, "una qualunque delle persone è l'unità medesima" (unità di sostanza delle divine ipostasi); e, tuttavia, in quanto l'unità divina è allo stesso tempo trinità di relazioni, questo *absolutum Idem* (o *Identitas*) – che si potrebbe definire unità "che unisce tutte le cose" (DI II, 69; 136s), *identità identificante* (cfr. *De gen* I, 109; 171) il medesimo (l'unità della sostanza) e il diverso da sé (la trinità delle sue correlazioni ipostatiche), ovvero la connessione spirituale di "indivisione" (del principio paterno) e "distinzione" sovranumerica (del Figlio) (cfr. DII, 20; 85s) – non si risolve in una statica identità arelazionale, priva di vita e pensiero, come la vuota tautologia dell'"A=A"; Dio non è infatti "unità irrelata, ma unità che si rapporta a se medesima generando l'eguaglianza dell'unità":²⁰ uno-uno-uno, *idem-idem-idem, aequalitas* (come Padre)-*aequalitas* (come Figlio)-*aequalitas* (come Spirito). Ovvero, egli è quell'unità dinamica e vivente che, in quanto eternamente genera se stessa, può anche essere detta *summa activitas* riflessiva e compiuta in sé: attività unitaria, inscindibile e totalmente attuata, nella cui essenza non è dato mai trovar riposo. Ora, in ogni azione compiuta dovendosi trovare tre elementi correlati – "poiché

19 Sulla interpretazione cusaniiana della Trinità come interconnessione tra *unitas*, *identitas* e *iditas*, cfr. DII, 18; 83s.

20 G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, cit., p. 206.

nulla può agire in se stesso, bensì soltanto in un agibile distinto, mentre il terzo elemento correlato scaturisce dal nesso dell'agente e dall'agibile, che è l'agire" – ne risulta nell'essenza della vita semplice divina (che è pur sempre *identità in atto*) quella trinità di relazioni "a causa di cui Dio è chiamato trino".²¹

Cusano distingue a tal proposito il "Dio rivelatore", articolantesi nella Trinità delle relazioni ipostatiche, dalla divinità *abscondita*, l'essenza divina inaccessibile a ogni intelletto creato, il principio considerato in sé "senza rapporto ai principati" (*sine respectu ad principata*) (*Crib.* II, 74; 775) e a prescindere dalle relazioni con le cose create. Mentre infatti "la divinità (*deitas*), essendo l'essenza divina, non è né generante né generata, né ha un'altra divinità uguale a sé", è del tutto legittimo pensare che "il Padre generi il Figlio della stessa essenza", attraverso cui si manifesta specularmente come nel "concetto di se stesso" (ivi II, 55; 760): "Poter generare da sé l'eguaglianza di se stesso (*sui ipsius aequalitatem*) è suprema manifestazione di potenza" (*Comp.* X, 24; 347).

Perciò si deve considerare questo: quantunque Dio e divinità siano la stessa cosa, in quanto Dio, essendo semplicissimo, è assolutamente incorporeo ed incomposto, tuttavia, quando tu guardi la divinità non vedi alcuna generazione, ma se guardi Dio la vedi. Infatti che Dio sia chiamato Padre si legge chiaramente nel Testamento, nei Salmi e nel Vangelo, ma non si legge che la divinità sia chiamata Padre. Pertanto se si addice a Dio l'essere chiamato Padre [...] allora, essendo vero che Dio è Padre, non contraddice a Dio l'essere anche chiamato Figlio, poiché il padre non può intendersi senza il figlio (*Crib.* II, 56; 760).

Nella Trinità, dunque, sebbene "una persona non sia l'altra" (*DI* II, 82; 151s) (distinzione relazionale, ipostatica e tuttavia sovrannumerica, *ante omnem numerum*) (cfr. *Pos.* 57; 282), a ben vedere, essendo essa l'infinito in atto che non può importare al suo interno distinzione di sorta, ogni parte contiene il tutto, e le tre correlazioni hanno l'essere "in atto e simultaneamente solo nell'unità"; esse, come afferma Dionigi, "sono unite nella distinzione e distinte nell'unione":²²

Quando dico: l'uguaglianza che è il padre, è il padre; l'uguaglianza che è il figlio, è il figlio, e l'uguaglianza che è lo Spirito Santo, è lo Spirito Santo, dico la verità. Tuttavia non ho parlato che della sola uguaglianza immoltiplicabile. Infatti non è vero che l'uguaglianza, per cui ho detto che il padre è padre, sia

21 N. CUSANO, *Sermo I, In principio erat Verbum* (1430), cit., p. 7A.

22 DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* II, 4; in PG, vol. III, col. 642B; trad. it. cit., pp. 271-2.

diversa o non sia quella per cui ho detto che il figlio è figlio, o quella per cui ho detto che lo Spirito Santo è Spirito Santo (*Aequal.* 40-1; 712).

b. Autocoscienza divina ed eternità

Il medesimo concetto può essere espresso dicendo che, per Cusano, Dio stesso – in quanto somma attività pensante, riflessione assoluta, la quale pensandosi eternamente genera intemporalmente nello specchio infinito del Verbo la propria *perfectissima apparitio*, ipostaticamente *altra* da lui eppure *consustanziale*, ovvero “di uguale natura e sostanza, in niente minore o diversa” (ivi 12; 696) – è pura e semplice autocoscienza, pensiero riflessivo e automediantesi: “Deus est omnipotens”; e, poiché è onnipotente, “de se generat sui ipsius notitiam seu lucem; nam non esset omnipotens si se ignoraret”; in altre parole, “essendo necessario all’essenza di Dio che egli (che viene detto Dio Padre) intenda o concepisca se stesso, allora il suo Verbo o concetto di se stesso è il Figlio di lui, generato dal Padre nell’eternità”.²³ Questa notizia, cognizione o definizione di sé da parte di Dio – difatti, “non essendoci nulla di anteriore al primo, che è indipendente da tutto ciò che è posteriore, esso non si definisce che per se stesso (*non nisi per semetipsum definitur*)” (*Non al.* II, 5; 794) – è espressa da Cusano con il termine *non aliud*, quella “definizione che non è ‘altro’ che il definito”: “Non aliud est non aliud quam non aliud” (ivi I, 4; 793). Quest’auto-definizione di Dio come *unitrinum non aliud* (ivi XXIV, prop. XIII, 63; 853), nel senso che la sua definizione, in quanto riflessione assoluta, implica necessariamente la triplice ripetizione dell’“identico non-altro”, a ben vedere esprime la stessa *Triunitas* del principio unico e indivisibile, auto-differenziazione (o auto-identificazione) trinitaria che avviene “anteriormente ad altro e al numero”: “Nella definizione esplicita noi intuiamo che il non-altro è non altro che non-altro: il quale, ripetuto tre volte, se è, come vedi, la definizione del primo, è lo stesso unitrino per la ragione che definisce se stesso. Non sarebbe primo, infatti, se non definisse se stesso. E quando definisce se stesso si rivela trino” (ivi V, 12; 801).

Questo triadico processo definitorio, autologico e chiudentesi in se stesso, che è lo stesso “segreto della Trinità”, ha la forma di un eterno circolo totalmente raccolto in sé, in cui il fine e l’inizio si riannodano nell’assoluta semplicità di quell’essere identico che (in quanto *definiendum*), mediante se medesimo (in quanto *definiens*), eternamente genera – come “il defi-

23 N. CUSANO, Sermo I, *In principio erat Verbum* (1430), cit., p. 8A-B.

nito (*definitum*) che definisce se stesso” attraverso la propria nozione speculare – la propria definizione come identica a sé:

Quando il primo principio, significato dal non-altro, definisce se stesso, in questo movimento definitorio del non-altro nasce il non-altro, e dal non-altro e dal non-altro che è sorto, si conclude nel non-altro la definizione che sarà intuita da chi contempla con la maggiore chiarezza esprimibile (ivi 13; 802).

Il pensare, che, come afferma Plotino, è di sua natura sempre un “pensare composto”, nell’assoluto, che è perfetta unità semplice, è identico al proprio essere: essere e pensiero, ciò che è ‘da pensare’ e ‘atto pensante’ sono una cosa sola, per cui pensare l’essere per Dio significa pensare se stesso, nell’autocoscienza assoluta dello Spirito, come “il *proprio* altro” (*aliud*) già sempre ricondotto alla propria identità semplice con sé (*Idem*).²⁴ Questa eterna presenza a sé del pensare, che è possesso pieno di sé in “serena ed eterna sazietà”,²⁵ come avviene nel *Nous* di Plotino, “assomiglia a un punto nel quale tutte le cose sono raccolte insieme nel pensiero: questo non abbandona mai la sua unità inestesa, che viene resa dinamica e vivente all’interno di esso mediante il pensiero, per ‘procedere al di fuori di sé’”;²⁶ si tratta dunque, da

24 Nel *Nous*, scrive PLOTINO, in quanto “unità dinamica dei suoi pensieri”, che è la loro *synthesis* originaria ed autocosciente, “ogni singolo [da pensare] non avanza, diciamo così, in un territorio straniero, ma il luogo dove ciascuno si trova, è il suo proprio essere; né abbandona il suo luogo di partenza quando si muove verso l’altro: fra lui e il suo spazio non v’è cioè nessuna diversità. Il suo fondamento è l’Intelligenza e il suo essere è Intelligenza: è come se si immaginasse che il nostro cielo visibile, la cui forma è la luce, generasse in uno sfavillio di stelle la luce che viene da lui”: *Enneadi*, cit., vol. II, V 8, 4, p. 384; trad. it. cit., p. 911.

25 Ivi, V 9, 8, p. 421; trad. it. cit., p. 941.

26 W. BEIERWALTES, *Eternità e tempo. Plotino, Enneade III 7*, Introduzione di G. Reale, trad. it. A. Trotta, di Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 65. Il pensiero assoluto, afferma Beierwaltes, in quanto immutabile vita del principio che permane nell’unità con sé, è dunque “la forma infinita dell’essere divino; esso non gli si aggiunge incidentalmente, solo in momenti limitati e sotto determinanti presupposti; al contrario: è la sua [stessa] essenza”: “Ciò che riesce solo in singoli momenti al pensiero umano, ossia avere nella riflessione se stesso ad oggetto, è essenziale e necessario per l’essere originario, primo. Dio pensa se stesso, è il suo proprio pensare, *pensiero del pensiero*. Di regola decisiva per l’ambito della *kinesis*, la priorità del pensato intenzionalmente teso rispetto all’atto del pensare è superata nell’identità – pura realtà esistente – di pensato e pensare [...]. La filosofia neoplatonica e la teologia cristiana hanno, in modo molteplice e con intenzione parzialmente diversa, elaborato questa concezione della ‘teologia’ aristotelica in un dogma filosofico e teologico altrettanto centrale: è, questo, lo Spirito senza tempo (‘assoluto’), che si pensa come suo essere, e l’essere di Dio, che si coglie riflessi-

parte dell'atto connettivo, simultaneo e atemporale dello Spirito (in quanto *infinita connexio*), “della generazione dell'unità di sé con se stesso in quanto unità di pensiero e pensato. Esso si comprende come totalità in sé distinta e tuttavia unificata, come pluralità unitaria [...] o unificata [...]. La molteplicità unitaria dello Spirito, poi, non è altro che la totalità di ciò che può esistere ed essere pensato”:²⁷ ovvero dell'essere in generale in quanto identico al proprio contenuto di pensiero (le idee, i concetti).

Cusano, con Aristotele, definisce dunque Dio come “pensiero del pensiero” (*noesis noeséos*),²⁸ pensiero che ha se stesso a oggetto. Nell'assoluto, di fatti, essere è pensiero, pensare è agire, agire è essere, così come s'identificano “creare, volere, misurare, fare, operare e ogni altra cosa che attribuiamo a Dio” (*Compl.* XIV, 82; 639): l'essere, la vita e il pensiero di Dio, così come *esse, facere et creare*, si risolvono quindi nella sua stessa attività autofondativa e autocosciente, l'autocitisi divina o *aeterna nativitas in Deo* (Dio, per così dire, in quanto *causa sui* o *conceptus sui ipsius*: “Se il tuo vedere è il tuo stesso creare, e tu non vedi altro da te, ma tu stesso sei oggetto a te medesimo – sei infatti veggente, visibile e vedere – in qual modo puoi creare altre cose da te? Sembra infatti che tu crei te stesso, così come vedi te stesso”, e il

vamente nel procedere trinitario e nel movimento di ritorno. Nicola Cusano è molto legato a questa concezione di fondo della teologia filosofica. Nel periodo di transizione all'epoca moderna egli è stato colui che l'ha portata [...] ad espressione massima, perché massimamente differenziata rispetto all'oggetto”: IDEM, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, cit., pp. 174-5.

27 IDEM, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, a cura di G. Reale, trad. it. di N. Scotti, Milano, Vita e Pensiero, 1990, p. 221.

28 È dunque indispensabile non trascurare, a proposito della costituzione trinitaria di Dio, l'influsso decisivo di Aristotele, che per la prima volta nella storia della filosofia, afferma W. BEIERWALTES, “ha pensato il principio dell'essere come assoluta autoriflessione”: *Eternità e tempo*, cit., p. 48. “Questa idea di fondo della teologia aristotelica [il pensiero del pensiero] è risultata determinante, in modo diretto o indiretto, per il concetto neoplatonico dello Spirito (*Nous*) atemporale che pensa se stesso, nonché per la prima teologia, greca e latina, del Medioevo; ciò soprattutto in stretta connessione con una riflessione (consapevolmente o inconsapevolmente *filosofica*) sui concetti di *Logos*, *Sophia* ed *Intellectus*, e con la fondazione concettuale della autocostituzione trinitaria di Dio”: IDEM, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, cit., p. 204. Per l'interpretazione trinitaria offerta da CUSANO del concetto aristotelico dell'auto-pensiero divino, cfr. Cod. Vat. lat. 1244. “Dio è intelletto, così come, allo stesso tempo, è sia intelligibile sia atto [dell'intendere]; tuttavia, il Dio come intelligente non è il Dio come intelligibile, e il Dio come intendere, ovvero come atto di entrambi, non è né il Dio come intelligente né come intelligibile. Quelle correlazioni, dunque, in Dio sono distinte, sebbene siano nell'unità dell'essenza e nell'identità della sostanza”: in R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., nota 46, p. 78.

“creare tuum est esse tuum”) (*De vis.* XII, 42; 309); ovvero essi coincidono con la sua infinita ed eterna autoposizione intemporale che si esplica nell’immanenza della processione intratrinitaria, in cui consiste l’identità riflessiva e in sé stessa differenziata dell’*absoluta visio* divina (la quale, in tal senso, è innanzitutto riflessione assoluta, rispecchiamento di sé nella propria immagine generata consustanzialmente come identica a sé, il Verbo essendo “colui che manifesta il Padre”, vale a dire “il rivelatore di ciò che è contenuto nel tesoro della sapienza di Dio”) (*Crib.* II, 120; 816): “La generazione nella sfera divina, avvenendo nell’eternità, non è mai trascorsa nel passato, cosicché Dio possa essere detto ‘nato’ o ‘generato’, ma Dio Padre eterno genera Dio Figlio eterno, il quale è Dio per la medesima deità ed è eterno per la medesima eternità” (ivi I, 56; 761).

[...] Bisogna riuscire a pensare la priorità nell’eterno, in modo tale che la posteriorità non produca con essa contraddizione. [...]. Cosicché il padre non è prima del figlio, e il figlio non è dopo, ma il padre è prima in maniera tale che il figlio non gli sia posteriore. Il padre è la prima persona in modo tale che il figlio sia la seconda, senza posteriorità. Come il padre è prima persona senza priorità [temporale], così il figlio è la seconda senza posteriorità, e lo Spirito Santo, in egual maniera, è la terza persona (*DII* I, 40; 106s).

Definire Dio come *visione* o *riflessione assoluta*, per Cusano, significa dunque esprimere la stessa eternità in atto del principio unico e impartecipabile. Quest’eternità, quale identità costantemente attualizzantesi e automediantesi, è identica all’inesauribile fecondità della vita del principio, all’auto-generarsi intemporale stesso dell’Uno increato nella propria immagine speculare che, in quanto perfetta *aequalitas* (o *infinita discretio*)²⁹ dell’unità del Padre, è identica a sé come l’Uno infinitamente autoponentesi: “È dell’essenza della vita perfettissima essere perfettamente unitrina, cosicché il poter vivere sia tanto onnipotente da generare da se stesso la propria vita (*de sui ipsius generet vitam*), da cui procedono lo spirito dell’amore e la letizia sempiterna” (*Pos.* 62; 287). Questa autogenerazione intemporale, identica all’eterna stabilità del principio, non è quindi altro dal processo immanente e trinitario dell’essenza divina, la quale dall’unità dell’“esser-stato” (il passato intemporale dell’eterno presupposto paterno) – contro ogni “emanazione degradante”³⁰ dell’assoluto in qualcos’altro da sé –, attraverso il “divenire” intemporale della perfetta eguaglianza dell’unità (la generazione consustanziale del Figlio), torna all’unità nell’eterno

29 N. CUSANO, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 343A.

30 Cfr. ivi, 356B; trad. it., p. 682.

“presente” dello Spirito (come sintesi di passato intemporale e presente intemporale); a quell'unità semplice cioè che si sa da se stessa come questo circolo in cui, al modo della riflessione assoluta, inizio e principio si risolvono intemporalmente nella quiete perfetta di una “presenza stabile ed eterna”³¹ (cfr. *Coni.* I, 38-9; 267s). L'eternità, afferma Cusano, non è altro dall'unità (cfr. *DI* I, 16; 80s), mentre “l'unità assoluta coincide con l'infinità assoluta” (*Coni.* II, 103; 312s): si tratta di un'unità mobile e riflessiva, “autouno”, unità capace d'identificare se stessa attraverso la propria “alterità” intelligibile e sovranumerica, la trinità delle correlazioni divine: “La sua durata sommamente unitaria è così grande, che il passato [del presupposto paterno] non è altro dal futuro [del Figlio], e il futuro non è altro dal presente [dello Spirito], ma sono la stessa durata quanto mai una, ossia eternità senza principio e senza fine. Il principio è così principio in lui, che la fine stessa in lui è principio” (*DI* I, 42; 109s).

Così l'ora (*nunc*), ossia il presente, complica il tempo. Il passato fu presente, il futuro lo sarà. Nel tempo non si trova null'altro che momenti di presente ordinati. Passato e futuro sono dunque esplicazione del presente. Il presente è complicazione di tutti i momenti presenti, e tutti i momenti di tempo presente sono esplicazione in serie del presente, nei quali non si trova altro che il presente stesso. C'è una sola presenza, complicazione di tutti i tempi. E tale presenza è la stessa unità (ivi II, 69-70; 136s).

Ora, il moto ciclico trinitario (*circuminsessio*) è pura attualità, “atto infinito” (*Princ.* 16; 727), in cui tutto ciò che è possibile che sia (*posse*), è (*est*) nell'ora presente (*nunc*) e senza tempo dell'eternità portato alla piena attuazione di sé; sicché, in questo eterno divenire da sempre giunto alla quiete del “fine-principio”, non è possibile fissare alcun momento (che, in quanto infinito, è infatti identico a tutti gli altri), come se si trattasse di una presenza successiva a un “prima” e antecedente rispetto a un “poi”. La Trinità è infatti *via infinita*, processo eterno senza inizio né fine. L'eternità, detto altrimenti, è la stabilità dell'essere divino nella pienezza inalterabile della *presenza dell'ora*, che permane perfettamente immutata nelle tre estasi temporali di passato, presente e futuro come lo stesso *nunc* intemporale; o, per meglio dire, come l’“ora triuno”, articolantesi riflessivamente nell'eterna e stabile presenza dell'*ora-ora-ora*, il principio trascendente e sovratemporale di ogni effettivo decorso temporale. Questo ora intemporale (*nunc*), in quanto fondamento eterno e tra-

31 AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, c. 21; in PL, vol. XLI, col. 333; trad. it. cit., p. 540.

scendente del dispiegarsi estatico del tempo nella sua tridimensionalità esplicita, è la vera eternità di Dio:

Il luogo del tempo è l'eternità o l'ora (*nunc*) o il presente; e il luogo del moto è la quiete, e il luogo del numero è l'unità ecc. Quale essere esiste nel tempo se non il presente? Infatti il tempo scorre, ed il suo scorrere non è che dall'essere all'essere. Questo essere è il presente o l'ora; ed infatti si dice perfino che del tempo possediamo soltanto l'ora. Non esistono più ora, ma un'ora soltanto. E difatti l'ora non si converte nel passato, né può dirsi ora relativamente al futuro. Pertanto l'ora, dal quale e verso il quale fluisce tutto il tempo, è l'essenza o l'essere del tempo, che noi definiamo l'oggi, o l'eternità, o l'ora, ciò che sta da sempre immobile. Perciò l'ora dell'eternità è l'eternità stessa, o l'essere stesso, nel quale è l'essere del tempo e che è l'eterno Dio, il quale è la sua eternità. Chiamiamo dunque l'eternità il principio e il fine ultimo dell'essere stesso, così come il luogo del tempo.³²

Dio, secondo Cusano, nello specchio del Verbo, l'“espressione consustanziale al Padre della divina autoconoscenza”,³³ vede se stesso come distinto ipostaticamente da sé. Tuttavia, vedersi riflesso nel proprio Figlio unigenito, per Dio Padre, significa generare intemporalmente la propria immagine nella sua piena e originaria consustanzialità, ovvero riconoscere sin dall'inizio nel Figlio unigenito la propria “immagine assoluta” (*absoluta imago*), porlo e saperlo come questa perfetta uguaglianza (*aequalitas*) e identità con sé: dall'unità ripetuta una sola volta, afferma Cusano, non nasce un numero composto, bensì l'immagine dell'uno, l'uno-uno, l'uno identico all'uno, ingenerando così un atto di riflessione assoluto che dall'uno torna all'identico uno, senza aprirsi alla dimensione dell'alterità e della differenza.³⁴ Questo processo autocostitutivo *da sé a sé* si risolve così nella pura attualità una e indivisibile della divina auto-conoscenza, sempre compiuta (nel ritorno a sé mediante lo Spirito), e tuttavia sempre e di nuovo generantesi (in senso intemporale) – poiché l'essenza divina, a ben ve-

32 N. CUSANO, Sermo CCXVI, *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?* (1456), cit., pp. 84B-85A; trad. it. cit., p. 76.

33 R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, cit., p. 24.

34 Rispetto al divino, allo stesso tempo uno e trino, dato il limite della nostra facoltà conoscitiva che non può in alcun modo cogliere l'essenza misteriosa del divino, “si tratta soltanto di far intendere che il modo nostro di rappresentare la trinità sia inadeguato”; difatti, scrive G. SANTINELLO, “il modello della relazione assoluta, che è Dio, è tale che risulta inconcepibile alla nostra mente, la quale, pensando alla relazione, pensa necessariamente alla molteplicità, alterità, divisione, che l'assoluta relazione invece esclude”: *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, cit., p. 136.

dere, è questo stesso processo circolare di generazione immanente, in cui il fine, in quanto pienamente attuato, si riannoda alla perfetta compiutezza dell'inizialità dell'origine. Si tratta cioè della generazione o processione intemporale dell'unità, che "è una sola ripetizione dell'unità, ossia l'unità una sola volta [...], e con ciò non s'intende altro se non che l'unità genera l'unità", ovvero produce se stessa nella propria immagine consustanziale e identica a sé (l'eguaglianza dell'unità), "e questa generazione è eterna" (ivi I, 17; 82s).

Nelle persone divine [...] la generazione è la semplice moltiplicazione dell'unità per uno, cioè l'unità ripetuta una sola volta, poiché se venisse moltiplicata per due o per tre, verrebbe prodotto qualcosa di diverso, cioè una realtà duplice o triplice. Pertanto l'unità moltiplicata semplicemente per uno non genera se non l'uguaglianza dell'unità, e ciò si può intendere solo nel senso che l'unità genera l'unità.³⁵

Cusano, per esprimere la vita immanente divina, ricorre a una suggestiva similitudine (*similitudo*) costituita dalla triade, già agostiniana,³⁶ di *fons-fluvius-stagnus* (o *potius*), in cui spicca l'immagine della pienezza sovrabbondante della circonferenza (la divina *inevacuabilis fecunditas*), simbolo della stessa auto-generazione intratrinitaria di Dio (la pienezza inestinguibile della fonte che alimenta costantemente se stessa):

Io vidi una grande estensione d'acqua in mezzo a rive disposte a cerchio. Non c'era afflusso o deflusso di altra acqua e pertanto vi si manteneva sempre la stessa quantità. Sulle rive tutt'intorno c'erano alberi fruttiferi, campi seminati e prati. I contadini che abitavano vicino non cessavano di lodare tale acqua, di cui pensavano che non ce ne fosse di migliore. Io mi meravigliavo che essa non diminuisse né si asciugasse, dato che non vedevo alcun ruscello che si immettesse nel laghetto, come pure mi meravigliavo che non diventasse putrida, dato che sembrava acqua stagnante. Mi avvicinai di più e dopo una lunga e più accurata indagine scoprii che nel bel mezzo scaturiva una sorgente, come si poteva del resto arguire da una corrente che [...] sembrava promanare dal centro. E allora mi dissi: il motivo per cui quest'acqua non diminuisce mai, quantunque alimenti la vegetazione delle piante, dei semi e delle erbe, forse è proprio perché la viva sorgente non ne permette la diminuzione, e quantunque essa sia stagnante tra le rive, tuttavia rinnova continuamente se stessa, perché deriva da una sorgente e dalla corrente che questa provoca. Essa non diventa putrida né si corrompe appunto perché non invecchia, ma è continuamente rinnovata dal-

35 N. CUSANO, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., 346A-B; trad. it. cit., pp. 688-9.

36 Cfr. AGOSTINO, *De fide et symbolo*, IX, 17.

la fecondità della sorgente. Da questo conobbi che la medesima acqua era sorgente, corrente e ristagno, e ciò in modo uguale, perché essa non era più sorgente di quanto fosse corrente e ristagno. E nel ristagno vidi la corrente e la sorgente, e tuttavia la sorgente non era corrente o ristagno, né la corrente era fonte o ristagno, né il ristagno era sorgente o corrente. Ma questo lo percepii solo quando considerai mentalmente che la sorgente genera da sé la corrente, e perciò sorgente e corrente si differenziano come generante e generato, cioè come padre e figlio, e che il ristagno non può essere corrente o sorgente, poiché da queste procede (*Crib.* II, 88-9; 788-9).³⁷

2. L'auto-pensiero assoluto e la pluralità delle forme: Dio come identità di pensiero ed essere

a. Processione trinitaria e progressione quaternaria

Il fondamento dell'*explicatio* creatrice, secondo cui "ogni cosa effabile discende dall'ineffabile, non coordinato e superesaltato" (*De fil.* IV, 56; 52m), per Cusano, in modo analogo a Scoto Eriugena, è da vedersi soltanto in una sorta di "vedere interno" (o *absoluta visio*), che è allo stesso tempo complicante e diversificante (nel senso però della diversità antecedente al numero): la forza includente e unificante, per cui "omnia quae sunt in Deo Deus", è nel Principio il *pensar-si*, il *saper-si*, autocoscienza assoluta che si esprime nella Parola interiore e consustanziale: l'"interna autoalienazione" intemporale del Padre, in cui le cose, essendo precomprese da tutta l'eternità dal divino autoconcetto (come *similitudo* dell'intelletto divino), "sono in modo eterno e intellettuale" (*Princ.* 34; 733). Mentre infatti in questo atto riflessivo, in cui la visione concentra in sé tutta la realtà, "ogni cosa è nella propria compiutezza e in sé, in modo divino e superottimo"; al di fuori di esso, al contrario, "non solo ogni cosa è imperfetta e fuori di sé, nell'ombra o immagine, ma anche contratta per una distanza incolmabile e priva di proporzione" (*Quaer.* I, 21; 20m).

Il creatore, scrive Cusano, "mentre crea tutte le cose, tutte le crea volgendosi a se stesso, perché egli è l'infinità che è l'uguaglianza dell'essere"

37 Come afferma a tal proposito E. VANSTEENBERGHE, Cusano, "nutrito dai Padri dei primi secoli, e rappresentandosi la Trinità in quella forma dinamica cara ai teologi greci, piuttosto che in quella forma statica prediletta dall'occidente, considera la stessa Trinità come vita, cioè come un movimento che va dall'identico all'identico passando per l'identico stesso. Ecco perché egli compara Dio ad una fonte, ad un fiume e ad un mare in cui scorre una medesima acqua": *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 296.

(*Compl.* VI, 29; 620). Dio “vede in sé tutto, cioè vede sé come l'esemplare che crea e forma tutto. Perciò il suo intendere è creazione” (*Princ.* 29; 731); sicché, l'*absolutus visus* divino, “guardando se stesso e la sua fecondità infinita, crea la feconda essenza della creatura” (*Compl.* VI, 31; 621); allo stesso modo di un pittore che, nel vedere allo specchio la propria immagine riflessa, fosse in grado di scorgere in essa l'archetipo di tutto ciò che è raffigurabile, e – con un solo e medesimo atto – di porlo nell'essere come altro da sé: “Una cosa in tanto è in quanto tu [Dio] la vedi; ed essa non sarebbe in atto se non vedesse te. È la visione che conferisce l'essere, perché essa costituisce la tua essenza” (*visio enim praestat esse, quia est essentia tua*) (*De vis.*, 41; 307).

La vista, che è anche Dio unitrino, non vede se stessa con una visione e le altre cose con un'altra visione, ma con una sola visione intuisce insieme sé e tutte le cose. Questo vedere è definire. Né è un vedere messo in movimento da altro, come in noi il movimento mette in moto la potenza visiva; ma il vedere di Dio è un costituire (*illius videre constituere est*), nel senso in cui Mosé dice che Dio vide che la luce [era] buona ed essa fu fatta (*Non al.* XXIII, 54; 847).

Dio, osserva W. Beierwaltes, “vede nel proprio concetto anche tutte le cose (in quanto in lui sono lui stesso), in quanto *ratio absoluta* o fondamento pensante delle idee che progettano atemporalmente il mondo”:³⁸ vedere se stesso, autocostruirsi assolutamente, conoscere tutte le cose nel proprio Verbo – in quanto specchio assoluto della verità e *intellectualis conceptus* (*Crib.* I, 52) – e crearle (esplicandole nel tempo e con il tempo), dal punto di vista di Dio si risolve in un unico atto semplicissimo e intemporale. Per meglio dire, la *visio absoluta* di Dio, in quanto “concetto di se stesso”, è il presupposto intemporale della creazione delle cose; essa infatti, in assoluta libertà, può, attraverso il Verbo generato nell'eternità dall'autopensiero divino, aprirsi ed esplicarsi in un atto propriamente cosmogonico. Si tratta di un atto, cioè, che ha il carattere dell'automanifestatività assoluta, capace di portare a espressione ciò che giace involuto e complicato nelle profondità insondabili del principio primo e inattingibile, e di originare con una sola e semplice intenzione creativa sia la multiformità del cosmo, sia il decorso vario del tempo: tutte le cose, afferma Cusano, “sono [...] come discorsi, esposti variamente ed esplicati da Dio Padre tramite il Verbo, che è suo Figlio, nello Spirito degli universi” (*De fil.* IV, 56; 52m). Ora,

38 Cfr. W. BEIERWALTES, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, cit., p. 181.

[...] gli spiriti, i cieli, le stelle, il sole, la luna, gli elementi di tutte le cose che sono, vivono e pensano sono opera del semplicissimo e fecondissimo Creatore, e [...] la creazione di Dio è la manifestazione visibile di quelle cose che nella sua idea erano sempre ed eternamente Lui stesso, nella sua arte o sapienza erano sempre ed eternamente Lui stesso, e nel beneplacito della sua volontà erano ancor sempre ed eternamente Lui, il Dio benedetto, che, per sua pura bontà, manifesta le ricchezze della sua gloria, così come il suo ricco intelletto si manifesta e si comunica nelle sue opere per rivelare la sua gloria e cerca di esprimere sensibilmente, nel modo più preciso possibile, quelle cose che possiede intellettivamente entro di sé, per così diffondersi e rendersi partecipabile, conformemente alla natura del bene (*Crib.* II, 80-1; 781).

Cusano descrive enigmaticamente l'atto creativo *ad extra*, per questo suo carattere di espressività e di auto-ostensione dell'Uno nell'alterità varia del creato – che è una sorta di “ricezione in discesa della manifestazione del Padre nel Verbo” (*De dato* IV, 81; 151) –, esplicazione per cui la visione di sé (*absoluta visio*) da parte di Dio diviene il fondamento trascendente della visibilità del cosmo (*posse videri*) e del poter vedere (*posse videre*) da parte dei singoli enti creati, come la progressione numerica del tre nel quattro, che è “la potenza di tutti i numeri” dispiegati dall'unità sovranumerica. Ovvero, come l'apertura dell'ordine perfetto e semplicissimo della *Triunitas* divina, in cui il *medium* (il Verbo) è “uguale al principio e alla fine del processo” d'autoesplicazione circolare (*orbicularis*) del principio, nell'ordine composto della *quaternitas* del cosmo, che “non può avere un ordine semplice e uguale” (cfr. *De ludo* II, 134; 920). Di fatto, afferma Cusano, “il massimo è trino, ma non quaterno o quinterno e oltre” (*DI* I, 40; 106s); pertanto laddove “nel primo ordine semplicissimo c'è una sola eguaglianza delle tre ipostasi”, quello ordinato e creato, non essendoci in esso un medio semplice e uguale che sia in grado di riannodare nella sua infinita eguaglianza l'inizio con la fine del processo, “non termina nella progressione ternaria”, convertibile nella perfetta unità del principio; bensì esso “procede oltre, nella composizione” (*De ludo* II, 134; 921), dando origine all'alterità varia delle esistenze, in cui ciascuna di esse è “idem sibi ipsi et alteri alterum” (*Gen.*, 130). Mentre dunque l'ordine e l'armonia assolutamente semplice e perfetta, modello di ogni ordine e armonia creata, è la Triunità, nella cui “proporzione di assoluta eguaglianza” non vi è però alcuna differenza reale, poiché il *medium proportionis* (il secondo membro della relazione, il Figlio), in quanto “eguaglianza dell'unità”, è identico tanto al primo membro (il Padre) quanto al terzo (lo Spirito Santo), essendo essi caratterizzazioni personali e ipostatiche della stessa e identica sostanza semplice divina; l'alterità ordinata e terminata del mon-

do, invece, in quanto mera *imago Trinitatis*, “consta di uno e di altro” (*DI* I, 15; 79s), del medesimo e del diverso, sicché ogni ordine, armonia e proporzione creata “si realizzano nella diversità” (ivi III, 121; 191s), che è sì similitudine dell’identità, e tuttavia altra cosa sostanzialmente da essa:

L’infinità, o la semplicità o l’indistinzione contratta, discende da ciò che è assoluto, per gradi infiniti, nella contrazione, affinché un modo infinito ed eterno cada, allontanandosi senza alcuna proporzione, dalla infinità assoluta e dalla eternità, come l’uno cade dall’unità. Così l’unità assoluta è svincolata da ogni pluralità; mentre l’unità contratta che è un unico universo, anche se è massimo, in quanto è un massimo contratto, non è svincolata dalla pluralità, sebbene sia l’unico massimo contratto. Perciò sebbene (l’universo) sia massimamente uno, la sua unità è contratta mercé la finitezza, la semplicità mercé la composizione, l’eternità la successione, la necessità la possibilità e così via (ivi II, 75-6; 121v).

Ora, se l’immagine dell’eternità divina (una e trina) è la circonferenza (infinita) identica al triangolo (infinito)³⁹ – in cui l’articolazione intempo-

39 Per la convertibilità del triangolo infinito e della circonferenza (o sfera) infinita cfr. *DI* I, 29; 94-95s, e 42; 109s. La coincidenza in Dio delle due figure deriva dal *Tractatus de sigillo aeternitatis omnium artium et scientiarum exemplari* (1432 o 1433) di HEYMERICUS DE CAMPO, opera posseduta da Cusano e tuttora presente nel Cod. Cus. 106. In essa la Trinità divina è rappresentata come un circolo al cui interno è inscritto un triangolo equilatero: “*Circulus significat perfectionem essentialium reciprocam seu convertibilem identitatem; triangulus [...] personarum trinitatem*”: ivi, fol. 77r; in R. HABST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 287. Il circolo rappresenterebbe dunque l’unità d’essenza, mentre i tre angoli la trinità delle persone o del principio divino tricausale: causa efficiente (o *principium essendi*), che nella sfera corrisponde al centro, causa formale (o *medium conservandi*), in quanto identica al diametro, e causa finale (o *quiescendi finis*), che si risolve nel perimetro della circonferenza: cfr. IDEM, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, cit., p. 119. Ora, così scrive Heymericus nel *Compendium divinorum* (conformemente al *Liber XXIV philosophorum*), si può dire che il principio di tutto “sia come una sfera il cui centro è dappertutto, e la circonferenza in nessun luogo”: in ivi, p. 91. In nessun altro caso, scrive a tal proposito Haubst – con ciò divergendo da D. MAHNKE, che vede nella concezione della sfera infinita di Cusano un passo fondamentale verso la “secolarizzazione o mondanizzazione della mistica religiosa”, svolta in un secondo tempo da Bruno, compiendo quest’ultimo “il passaggio definitivo dal simbolismo matematico alla moderna scienza matematica della natura”, ed impiegando quindi la metafora della sfera infinita piuttosto in senso cosmologico che teologico, volto cioè alla comprensione in *aenigmate* del principio unitrino: IDEM, op. cit., p. 53 – “si potrebbe dimostrare una dipendenza di Cusano dal suo maestro di Colonia Heymericus de Campo così grande e tangibile come a questo proposito”: *ibid.*

rale dell'*ora* (in quanto *unitas*) – *ora* (in quanto *aequalitas*) – *ora* (in quanto *nexus*) si risolve nell'identità riflessiva del centro immutabile, come identità relazionale o omogeneità automediantesi di passato, presente e futuro –, la figura della temporalità, secondo Cusano, è espressa dalla linea retta infinita, caratterizzata dalla irreversibilità delle tre estasi temporali, in cui viene superato il ciclo autoreferenziale e chiuso in sé dell'immagine consustanziale (*imago* presente stabilmente all'*absolutus visus* paterno come l'"eterno ora" della generazione del Figlio unigenito) nella pluralità delle immagini depotenziante e degli ora contratti e fugaci del mondo esplicato e in perenne divenire. Il tempo del cosmo, non essendo di fatto infinito come quell'"attualità infinita che è l'eternità assoluta" di Dio, bensì "interminato" (il che equivale al concetto cusariano di "infinito privativo" o *per defectum*, che esprime la virtualità del possibile "senza termine, perché non si può dare qualcosa che sia maggiore di esso e che ne costituisca il limite") (ivi 65; 130s), non permane per così dire raccolto in sé. Esso, ben diversamente, si dispiega indefinitamente come la progressione numerica sempre aperta all'aggiunzione estrinseca di nuove unità, "poiché non si dà un numero oltre il quale non si dia sempre un altro numero" (*De dato* III, 78; 147); progressione che non è in grado dunque di ritornare e ripiegarsi su di sé ingenerando quell'identità riflessiva – la quale, nella duplicazione nella propria immagine (o seconda unità), coincide interamente con sé – esprimente la pura e perfetta attualità (dinamica e relazionale) del principio primo "sempre presente-essente". Come afferma Boezio, "altro è estendersi per una vita interminabile, ed è questo il carattere che Platone attribuisce al mondo, altro è abbracciare per intero e simultaneamente la presenza di una vita interminabile; cosa, questa, che, chiaramente, è una proprietà della mente divina [...]. L'infinito succedersi delle cose temporali imita, appunto, questo stato di vita immobile nel presente, e non potendolo riprodurre ed eguagliare, dall'immobilità decade nel moto, dalla semplicità della presenza degrada nell'infinita quantità del futuro e del passato".⁴⁰

La progressione indefinita del mondo, allora, non è la stessa eternità assoluta, bensì "eternità contratta secondo un principio" (*aeternitas complicative principiata*) (*ibid.*), ovvero eternità "fluttuante instabilmente nella vicenda dell'adombramento"; sicché "è come se il mondo fosse un Dio mutevole nella vicenda dell'adombramento, mentre il mondo non mutevole e senza alcuna vicenda di adombramento, è come se fosse Dio eterno" (*ibid.*). Tra l'eternità assoluta di Dio, *ipsa infinitas* (o "infinito negativo",

40 BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, V 6, 4; in PL, vol. LVIII, col. 859B; trad. it. di O. Dallera, ediz. con testo latino a fronte, Milano, Rizzoli, 1999, p. 379.

per abbondanza) (*DI* II, 87; 156s), e l'indefinito decorso temporale del cosmo, che "si realizza in maniera incorruttibile ma nella successione temporale" (ivi, 40; 145-6s) – decorso indefinito che è dunque una sorta di eternità "contratta nella successione"⁴¹ (cfr. ivi 80; 141s) –, come si vedrà, vi è poi la perennità o infinità relativa dell'anima: "Quell'eterno che si discosta di poco dall'eternità" (*Coni.* I, 39; 267s), che è come il punto di passaggio (*medium, copula*) tra l'unità e l'alterità, tra il massimo assoluto (di Dio) e il massimo contratto (del mondo), sintesi paradossale di eternità e tempo, di archetipo e immagine. La somma sapienza, scrive Cusano,

collocò la bellissima copula dell'universo, il microcosmo, l'uomo, nella parte più bella della natura sensibile e in quella più bassa di quella intelligibile, riunendo in essa, come nel mezzo, gli esseri inferiori temporali e quelli superiori perpetui. La collocò nell'orizzonte del tempo e del perpetuo, come richiedeva l'ordine della perfezione (*Ven.* XXXII, 91; 131).

b. *L'unità trinitaria delle cause primitive dell'essere: la critica cusania-na del concetto di anima mundi*

Il vedere assoluto (*absolutus visus*), per cui Dio con un solo e semplicissimo sguardo vede se stesso e le ragioni di tutte le cose – Dio, infatti, "ha in sé gli esemplari di tutte le cose in modo da poterle conoscere tutte" con uno sguardo semplice e istantaneo (*De ludo* II, 98; 904) –, è dunque il presupposto intemporale dell'esplicazione creatrice *ad extra*, capace di "chiamare all'essere (*essentare*) sia le cose che non sono, sia quelle che sono" (*Quaer.* IV, 33; 31m):⁴² l'assoluto vedere di Dio, scrive Beierwaltes, "non è solo chiuso in sé come circolarità di riflessione e amore, ma s'apre alla costituzione della reale alterità, la quale è nondimeno connessa alla sua origine. Identico al principio immanente di *creare* 'e' *creari*, il vedere interno, o il percepire il proprio sé, diviene dunque presupposto del creare che si aliena".⁴³ Questo processo di apertura *ad extra*, secondo Cusano, può essere descritto, fedelmente alla tradizione neoplatonica, come conseguente all'eccedenza di bene (o *fontalis plenitudo*) propria del *principium*, la scaturigine trascendente di ogni bene relativo e contratto: "La somma bontà

41 Per la distinzione tra i due concetti d'infinito, cfr. H.G. Senger, *Das Zeit- und Ewigkeitsverständnis bei Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Auferstehung der Toten*, in "Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft" (1996), n. 23, pp. 141-2.

42 "Omnis [...] creatura est intentio voluntatis omnipotentis": *Beryl.* XXIII, 29.

43 W. BEIERWALTES, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, cit., p. 193.

incommensurabile, non volendo soltanto produrre la sua propria bontà da tutta l'eternità all'interno di sé, la moltiplicò con la creazione anche fuori di sé [esplicandola] nel tempo".⁴⁴

È dunque con un solo e identico *intuitus* che Dio, in quanto *absolutus visus*, coglie riflessivamente se stesso (nel Verbo), coglie (creandola) la realtà nei suoi fondamenti ontologici (le *rationes aeternae* dei vari enti creati), ed è colto da tutte le cose create nella loro *contracta visio*: "La creazione in Dio è visione", vale a dire sia visione di sé come lo stesso identico con chi contempla (identità di soggetto e oggetto, che si produce nell'autocoscienza del Padre nel Figlio, in cui "sono lo stesso chi fa e ciò che è fatto, il generante e il generato") (*Princ.* 4; 722), sia visione di sé come proprio *aliud* (in quanto nel Verbo, a Dio Padre consustanziale, risiedono le forme intelligibili di tutti gli esseri creati, ognuno dei quali soltanto in quanto *explicatum* è altro da Dio ed è altro rispetto a ciascun altro essere: le creature che sono state fatte, afferma Cusano, "anche se non vivono in sé, hanno vissuto eternamente nel Verbo, pur non essendo il Verbo che è Dio") (*Aequal.* 45; 715). In tal senso, "che il Padre generi il Figlio", scrive Cusano, "significa che egli crea tutte le cose nel Verbo" (*DII*, 51; 119s), vedendole da tutta l'eternità nei principi dell'essere nella loro assoluta identità con sé.

La visione e il vedere, in Dio, sono identici. Che Dio è la visione dei veggenti significa che egli vede tutto. Se ci si chiede se Dio si comporta in un modo, quando vede se stesso, e in un altro quando vede le creature, si risponderà: all'uguaglianza infinita, che è la misura delle cose, non conviene l'alterità, ma l'identità. Intuendo se stesso, intuisce insieme anche tutte le cose create e non in modo diverso sé e le altre cose. Vedendo le cose create, vede insieme anche se stesso. Infatti [vede] le cose create, perché esse non sono viste perfettamente se non è visto il creatore [...]. La visione di Dio è perfettissima e quando egli vede se stesso come causa, vede tutti i causati. E vedendo i causati, poiché essi sono causati, vede anche se stesso come causa. In Dio coincidono il misurare e l'essere misurato, perché egli è misura e misurato. Così il vedere e l'essere visto coincidono; e, pertanto, il vedere sé è l'essere visto da sé, il vedere le creature è l'essere visto nelle creature (*Compl.* XIV, 81-2; 638-9).

L'enigma dell'immagine e dello specchio può essere chiarificante anche a questo livello del discorso. Quando Dio vede se stesso nel primo specchio della verità che è il Verbo, egli si riflette nella luce della propria autocoscienza assoluta (*sui cognitio*), riconoscendo in questo processo atemporale, in cui si genera eternamente la perfetta uguaglianza dell'essere

44 N. CUSANO, Sermo I, *In principio erat Verbum* (1430), cit., p. 11A.

(*aequalitas essendi*), il proprio autocostituirsi trinitario nel Figlio unigenito come propria immagine ipostatica e consustanziale (distinta da Dio Padre come persona e tuttavia a lui identica dal punto di vista della sostanza: “Tres singulares personae in una divina substantia”) (*Id. De men.* XI, 191). D’altro canto, lo si è visto, il Verbo, in quanto *absoluta imago* di Dio Padre, conosce se stesso, come perfetta *aequalitas consubstantialis Patris*, soltanto nello specchio del pensiero del Padre, riflettendo in esso la propria immagine come principio dal principio, uno dall’Uno, “eterno che è identico all’eternità” (*De ludo* I, 19; 867). Di conseguenza, la luce dell’autocoscienza del principio, quell’unico etere risplendente che s’ingenera intemporalmente nel riflettersi dell’immagine del Padre nel Figlio – e, *simul et semel*, di quella del Verbo nel proprio principio generante –, può essere raffigurata enigmaticamente mediante il fenomeno catottrico della *miriopsia*, secondo cui due specchi tra loro giustapposti si rimandano indefinitamente la loro immagine, scavando sempre più in profondità nella loro piatta e lucida superficie, e moltiplicando così ciascuno di essi (in un gioco infinito di rimandi) l’immagine ricevuta dall’altro.⁴⁵ Allo stesso modo, Dio Padre, vedendo se stesso nello specchio del Verbo – l’unica e semplicissima forma dell’essere (*forma formarum*), che a sua volta si riflette nel Padre come *specchio nello specchio* –, vede se stesso come indefinitamente rifratto nella molteplicità delle singole forme (le cause primitive dell’essere), pur sapendo di essere compiutamente (nella sua totalità attuale) tutto intero in ciascuna di queste sue *images* determinate, che sono come tanti frammenti dello stesso e identico *speculum* infinito. Difatti, nel ritorno a sé mediante lo Spirito, da cui risulta la perfetta *identitas* riflessiva del principio, la pluralità delle ragioni dei singoli enti si risolve nell’unica forma assoluta, il *logos* o *absoluta ars creativa* di Dio (cfr. *Id. De men.* XIII, 200; 189), che è la complicazione originaria di tutte le forme formate, relazione unificatrice e identificante della molteplicità varia delle essenze determinate dei vari enti espliciti: “Non ci saranno, dunque, molti esemplari [...], ma le immagini di un solo primo esemplare (*unius primi exemplaris exempla-*

45 G. STABILE, a proposito del tema della *visione creativa* propria del platonismo cristiano – secondo cui “la mente divina, il νοῦς” perennemente operante, non può operare che intuendo, e intuendo non può che produrre *in istanti* una molteplicità di pensieri sotto forma ipostatica, cioè le ἰδέαι, gli εἶδη” –, osserva che la mente divina “sdoppia se stessa in sé come vedente e come veduto, contemplando e rispecchiando a se stessa le immagini delle idee archetipe che essa stessa ha prodotto. In tal modo essa anticipa la molteplicità delle immagini del mondo in forma paradigmatica e noetica; essa, come dice Filone, è già κόσμον ὄντων, cosmo intellettuale”: op. cit., p. 240.

ta). Non ci può essere, dunque, che un solo esemplare che è in tutte le immagini, e nel quale sono tutte le immagini” (*De ludo* II, 76; 894).

Non è possibile allora che ci siano molteplici esemplari distinti: uno qualunque di essi sarebbe l'esemplare massimo e verissimo dei suoi esemplari. Ma non è possibile che più cose siano massime e verissime, in quanto è necessario e sufficiente un solo esemplare infinito (*unum infinitum exemplar*) in cui tutte le cose siano ordinate secondo un ordine che complichì in modo adeguatissimo tutte le ragioni delle cose, pur distinte quanto si voglia (*DI* II, 94; 164s).

Questa auto-differenziazione essenziale, già sempre raccolta in quell'unità originaria “nella quale ogni alterità è unità e ogni diversità è identità” (*De vis.* III, 13; 269), è il pensiero (o concetto) assoluto di Dio, la cui *simultanea visio* è allo stesso tempo visione della molteplicità varia dei principi dell'essere – in quanto ciascuno di essi dà origine a un ente creato che è altro rispetto a ogni altro –, e visione di sé nel proprio Verbo come identità riflessiva e assoluta soppressione di questa differenza (derivante dalla pluralità delle idee specifiche delle cose) nella semplicità dell'unica *forma essendi*. Ora, quest'identificazione delle diverse forme nell'unica forma infinita, che è *non-altra* da ciascuna di esse, come si è visto, ha un preciso riscontro nel *reditus* dell'intelletto creato al primo specchio della verità, il Verbo:

Quando [...], contemplando le cose, vedo la loro essenza, in quanto esse sono per queste essenze, affermo con l'intelletto che le essenze sono prima e le vedo diverse l'una dall'altra. Ma quando le vedo al di sopra dell'intelletto, prima dell'altro, non vedo essenze diverse, ma il non-altro delle essenze che contemplavo nelle cose: la ragione assoluta (*absoluta ratio*). E chiamo [questa] ragione non-altro ed essenza delle essenze (*essentiarum essentia*), perché è ciò che si scorge in tutte le essenze [...]. Perciò il non-altro è la forma o la forma della forma, la specie della specie, il termine del termine (*Non al.* X, 23; 812).

Questo puro esprimersi nell'immanenza del pensiero divino (creazione *ab intrinseco* o “processo intemporale immanente al principio”,⁴⁶ che è ad un tempo generazione interiore del Verbo e visione delle cause primitive dell'essere in quanto originariamente unificate nell'identità relazionale del *logos* archetipo attraverso il divino *nexus* dello Spirito Santo), espressione interna ed essenziale che è il “fondamento implicativo della *theophania*” cosmogonica,⁴⁷ non crea una differenza nell'Uno; ben diversamente, è lo stesso assoluto pen-

46 W. BEIERWALTES, *Eriugena e Cusano*, cit., p. 302.

47 *Ibid.*

sare autocosciente del principio che funge da fondamento pensante e riflessivo delle idee (a Dio coesenziali) che progettano da tutta l'eternità il mondo, e che tutte le risolve (nell'attivo e riflettente auto-pensiero divino) nell'identità infinita di pensiero ed essere pensato, di intelligente e intelligibile, attività noetica e oggetto del *cogito*. Questa identità dinamica e relazionale, convertibile nell'"autoriflessione trinitaria"⁴⁸ del principio divino, è allora una sorta di "unità identificante", l'auto-complicazione (o auto-assimilazione) del medesimo (*idem*) e del diverso (*aliud*) in quell'identità perfetta che è infinitamente prima di ogni possibile alterità e opposizione:⁴⁹ prima ancora dunque della coincidenza di medesimo e diverso, "al di là del muro della coincidenza di complicazione ed esplicazione" (*De vis.* XII, 40; 307). Si tratta dell'identità del sapere di sé, come viva e pensante automediazione da parte di Dio Padre attraverso il suo riflettersi nello specchio del suo eterno auto-concetto (il Verbo), e della Sapienza archetipa che progetta intemporalmente il mondo, costituita dall'ordito logico delle idee molteplici e varie già sempre ricondotte in Dio nella semplicità assoluta dell'unica forma dell'essere, che tutte le risolve in sé essendo 'prima' (in senso intemporale) di ogni loro reale alterità numerica:

Nell'eterno tutte le cose sono lo stesso eterno sussistente per sé, dal quale sono l'esser fatte così come sono [...]. Nello stesso "prima" (*ante*), dunque, prima che il mondo fosse fatto, è veduto il mondo non ancora fatto, sussistente per sé. Il mondo, che è visto prima che fosse fatto, è il "prima" stesso sussistente per sé (*Princ.* 32; 732).

48 Ivi, p. 307.

49 Un tale vedere identificante e fondante, che è lo stesso pensiero infinito divino, in se stesso differenziato prima del molteplice e del numero, afferma W. BEIERWALTES, "è allora in senso vero e proprio la forza complicativa, unificante e formante del principio divino, e lo è in quanto presupposto dell'*explicatio* creativa di quest'ultimo. Dall'ulteriore identificazione del vedere col creare diviene evidente la funzione non-ricettiva, ma piuttosto attiva, costituente del vedere per l'essere del medesimo principio, ed anche per il divenire e l'essere dell'ente finito. Il vedere del principio in esso stesso [che] ha se stesso ad 'oggetto', è, a differenza del vedere finito, allo stesso tempo e in una sola volta (*simul et semel*) soggetto del vedere, atto del vedere e cosa visibile. In questo veder-sì, quale in sé unitario diventare oggetto a se stesso, esso crea se stesso (*videris creare teipsum, sicut vides te ipsum*)". Ora, questo vedere se stesso, "in quanto identità di creare e venire creato o in quanto percepire del principio da se stesso, deve essere inteso come un atto assoluto e, quindi, atemporale [...] come una *successio sine successione*" che è identica alla processione intemporale delle divine ipostasi: Visio assoluta. *Riflessione assoluta in Cusano*, cit., p. 183.

“Omnia quae sunt in Deo Deus”, dunque, ma soltanto come idea, progetto eidetico, causa primitiva dell’essere in cui le cose sono prive della loro esistenza umbratile e accidentale dovuta all’alterità varia della materia.⁵⁰ “Dio Padre, mediante il suo Verbo consustanziale, ossia il Figlio, ha dato a tutti l’essere, e [...] lo stesso essere di tutto è nel Verbo o nel Figlio suo, che è la vita” (*Aequal.* 4; 691-2): vita infinita, assoluta e indifferenziata che complica in sé le specie di tutte le cose in quanto “esaltate al di sopra di ogni contraddizione, della posizione e della opposizione, dell’affermazione e della negazione” (*Princ.* 37-8, 734). Ora, dire che l’Uno, nel suo Verbo, complica in sé tutta la realtà – essendo la Parola divina “la definizione razionale precisissima e la determinazione di tutti gli esseri creabili e intelligibili” (*Aequal.* 412; 714) –, non introduce in esso alcuna composizione e differenza, poiché “tutte le cose in Dio sono Dio stesso; la terra in Dio non è terra, ma Dio, e così via” (*ApDI* 27; 243).

Se liberiamo l’unità di una pietra da ogni pluralità sensibile, razionale e intellettuale e la riduciamo alla semplicità, non troviamo più nulla da dire di essa; essa non è pietra più che sia non-pietra, ma è tutte le cose. E così del resto. Lo capirai senza alcuna difficoltà, se badi come l’unità assoluta della pietra non è unità della pietra più che non lo sia della non-pietra, poiché è l’unità di tutte le cose, ossia Dio (*Coni.* I, 41; 268s).

50 Un dubbio riguardo al possibile senso non panteistico di questa dottrina di Cusano è insinuato da J. KOCH, e culmina, a proposito del concetto cusano di partecipazione ontologica del finito all’infinito, nel seguente interrogativo: “Cosa significa *participatio* [...] in una metafisica in cui il concetto causale [*Kausalbegriff*] non ha quasi alcun ruolo?": *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, cit., p. 21. Il presupposto di Koch, evidentemente, è che la metafisica di Cusano sia una metafisica dell’Uno (*Einheitsmetaphysik*) in senso stretto, non difforme nei fondamenti da quella di Proclo, nella quale non è più possibile sostenere la tesi tomista dell’*analogia entis*. Tuttavia, per Koch, quello di Cusano, al contrario di quello neoplatonico, non sarebbe propriamente un “monismo senza rimedio”: ivi, 19. Le sue analisi a proposito dell’articolazione delle quattro unità (Dio, intelligenza, anima o mente, corpo), nate come concrezione ontologica della serie dei simboli aritmetici dell’1, del 10, del 100 e del 1000 presenti nel *De coniecturis*, sono in tal senso illuminanti: si veda a tale proposito il complesso schema riprodotto da Koch nell’op. cit., p. 42. Qualche dubbio permane tuttavia per l’aver egli interpretato tale serie, tradotta da Cusano nella figura geometrica P, come un rigido schema di ordinamento (*Ordnungsschemata*) a priori, non dissimile da quelli della botanica e della zoologia – schemi che peraltro “conservano il loro senso fino a quando non è stato trovato il sistema naturale delle piante e degli animali” –, tale da potersi gettare come una rete sulle cose oggetto d’esperienza: “Che questa rete ogni tanto venga lacerata, non deve dunque stupirci”: ivi, p. 36.

In altri termini, “tutte le cose sono, in Dio, Dio *actualiter*”, esistendo da tutta l’eternità nel “proprio verbo mentale” (*De fil.* IV, 56; 52m), “il palazzo invisibile e intelligibile del supremo Sovrano”.⁵¹ Si tratta del *logos* del teologo Giovanni, che è presso Dio Padre da tutta l’eternità, in cui risiedono i progetti eidetici delle esistenze: “Dio ha da se stesso questa distinzione [le idee] (*a se habet hanc discretionem*), per cui intuisce nella sua semplicità, simultaneamente, tutte le cose, in quanto [ne] è la causa intelligente” (*De ludo* II, 93; 902). Dunque, scrive Cusano, “soltanto nell’intelletto divino, a opera del quale ogni ente esiste, si coglie la verità di tutte le cose, tal quale è in sé” (*Coni.* I, 56; 279s), vale a dire in quanto idea archetipa vista da Dio nel suo esser necessariamente coordinata con la totalità dinamica e relazionale delle *causae primordiales* dell’essere. Visione simultanea e non discorsiva (dunque intuitiva) che, a questo livello di approfondimento, giustifica sul piano teologico la definizione metaforica dell’assoluto quale *visus cuncta videns*: Dio, generando la propria definizione nel Verbo, vede come “non altra da sé” la definizione o ragione di ciascun ente particolare; la vede quindi in quanto relazionata con la totalità dei principi dell’essere, che nell’assoluto si risolve di fatto nella semplicità dell’unica *forma essendi* (il Verbo o Figlio di Dio). La mente divina, scrive Cusano, “concependo in sé il mondo – e questo concetto è la mente stessa che è uguale al suo concetto –, è chiamata mondo archetipo” (*De ludo* I, 51; 883), in cui le ragioni delle cose “sono in modo complicato e non svolto (*complicite et involute*), come il circolo è nel punto” (ivi, 54; 885).

A questo punto può essere brevemente analizzata la peculiare posizione di Cusano rispetto al concetto platonico (e neoplatonico) di “anima del mondo”, la *necessitas complexionis*, la quale “è tutta in tutto il mondo e tutta in qualsiasi sua parte”: concetto questo sulla cui base, secondo Cusano, si misura la distanza della propria teologia filosofica cristiana dalle dottrine dei filosofi pagani che lo hanno preceduto (soprattutto Platone, Plotino e Proclo, che “non erano abbastanza informati della dottrina del Verbo divino”).⁵² L’*anima mundi*, affermano i platonici, è “l’esplicazione della mente divina, sì che tutti gli esemplari che in Dio sono un unico esemplare, nell’anima del mondo sono pluralità e distinzione” (*DI* II, 91; 161s), pur rimanendo in essi l’impronta di quell’identico “fondamento fondante e mantenente”⁵³ che co-

51 AGOSTINO, *De Trinitate*, III, 4; in PL, vol. XLII, col. 873; trad. it. cit., p. 108.

52 Cfr. C. RICCATI, *Processio et explicatio. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Napoli, Bibliopolis, 1983, pp. 154-5.

53 W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, cit., p. 153.

munica alla loro totalità organica e relazionale ogni ordine, armonia e proporzione. Ora, continua Cusano, i platonici

aggiungevano che Dio precede per natura questa necessità del complesso; che l'anima del mondo è, per natura, prima del movimento e che, come strumento, essa è l'esplicazione temporale delle cose. Così, ciò che con verità è nell'anima del mondo, è allo stato potenziale nella materia, e sarebbe esplicito dal moto in modo temporale (*ibid.*).

Inoltre, l'esplicazione temporale di questo mondo intelligibile, increato e tuttavia ipostaticamente distinto da Dio, "seguirebbe l'ordine di natura che si trova nell'anima del mondo ed è stato da loro chiamato fato della sostanza" (ivi 90; 159s), alle cui leggi necessarie si conformerebbe in ogni istante il decorso vario della realtà.

Per Cusano, ben diversamente, l'anima del mondo, come natura ipostaticamente intermedia appena "dopo Dio e prima della contrazione del mondo" – questo mezzo tra la natura intellettuale e quella corporea, "che giustifica il movimento dall'una all'altra, dall'unità all'alterità e dall'alterità all'unità, dalla semplicità alla composizione e dalla composizione alla semplicità"⁵⁴ –, non ha alcun senso, e presa alla lettera minaccerebbe l'assoluta unicità di Dio.⁵⁵ Questo concetto, in quanto "prima esplicazione circolare" e "complicazione naturale di tutto l'ordine naturale delle cose" – infatti "la mente divina è come il punto che sta al centro, e l'anima del mondo è come il circolo che esplica il centro" –, inteso dunque come una vera ipostasi in cui la totalità degli enti trova la propria unità relazionale, secondo Cusano, a ben vedere, s'identifica con il *logos* divino stesso, in cui tutte le forme sono complicate (prima di ogni loro possibile diversità, alterità e opposizione) nella *forma omnium formarum*: "La necessità del complesso, cioè la mente, non è inferiore, come pensavano i Platonici, a colui che la genera, ma è Verbo e Figlio uguale al Padre nella sfera divina; e si chiama *logos*, ossia ragione, perché è la ragion d'essere di tutto" (ivi 95, 165s). Pertanto, se consideriamo la mente come separata dalla possibilità e della materia nella quale è contratta, "essa è la mente divina che, unica, è completamente in atto".

Non è necessario, al fine della partecipazione [...] che vi sia un intelletto universale creato o un'anima del mondo universale. Per ogni modo d'essere è più che sufficiente il primo principio unitrino, il quale, anche se *absolutum* e *supe-*

54 C. RICCATI, op. cit. p. 156.

55 Cfr. ivi, pp. 153-5.

rexaltatum – perché non è principio contratto a natura, che opera secondo necessità – è tuttavia principio della stessa natura; è quindi soprannaturale, libero, tale che crea ogni cosa secondo volontà. Ciò che avviene secondo volontà, esiste in tanto in quanto si conforma alla volontà, e, perciò, la sua forma è l'intenzione di colui che la comanda (*Beryl*. XXIII, 29; 421).

Se invece nell'*anima mundi*, per “la sua capacità di distinzione e per l'ordine che impone” all'universo, si vuole vedere qualcosa di diverso da Dio (in quanto essa, al contrario della semplicissima identità divina, sembra risultare ad un tempo “dal medesimo e dal diverso”, ed essere dunque un effetto di una *explicatio creativa* del primo principio), non rimane che il mondo stesso, il quale, in quanto *repraesentatio* e specchio contratto di Dio, ne riproduce e riflette come una immensa ‘congettura reale’ l'identità originaria nell'alterità varia del molteplice. Si tratta dunque del complesso gerarchicamente strutturato e razionalmente ordinato della molteplicità delle relazioni mondane, risultante dalla compenetrazione dialettica di identità e differenza, uguaglianza e alterità,⁵⁶ che è come la copia rifratta della “razionale armonia propria del Verbo”, identità assolutamente semplice e incomposta:

Ogni concordanza si stabilisce tra le differenze. E quanto minore è il contrasto tra tali differenze, tanto più forte è la concordanza e più lunga la vita, e quindi, dove non esiste nessun contrasto, la vita è eterna. Partendo da questo principio, puoi scorgere il profondo mistero della Trinità e Unità di Dio, come cioè l'Unità è nella Trinità e la Trinità nell'Unità, senza nessun contrasto, perché quale è il Padre tale è il Figlio e tale lo Spirito Santo. Ecco l'inesprimibile concordanza in Dio trino e uno (*Conc.* I, 34; 135).

Ora, in questa duplice riduzione dell'anima del mondo, verso l'alto (il Verbo consustanziale) e verso il basso (il mondo esplicito), si può scorgere da parte di Cusano un'originale applicazione della eriugeniana *duplex theoria*, che consiste nel guardare alla *machina mundi* (*DI* II, 104) attraverso una prospettiva bifocale: secondo l'alterità varia del molteplice nel suo orizzonte mobile e temporale, in cui sono necessariamente irrette la sensibilità, l'immaginazione e la ragione (la circonferenza o periferia della sfe-

56 G. SANTINELLO giustamente osserva che le forme, “viste in Dio, non costituiscono un mondo di universali ipostatizzati alla maniera platonica; né un grado intermedio dell'essere fra l'uno e la molteplicità del mondo. Le forme in Dio sono Dio, sono il suo Verbo che è la forma semplicissima di tutte le forme. Fuori di Dio esse costituiscono il creato, che è il mondo dell'alterità, della molteplicità, della contrazione”: *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, cit., p. 100.

ra dell'essere, in quanto 'extra' *Deum*), da un lato; e secondo l'unità implicativa divina, oggetto della visione intuitiva dell'intelletto (il punto centrale della sfera dell'essere, in cui tutta la realtà esplicita si trova in uno stato d'indifferenza originaria), dall'altro:⁵⁷ "[...] Duplexque de creatura dabitur intellectus: unus quidem considerat aeternitatem ipsius in divina cognitione in qua omnia vere et substantialiter permanent, alter temporalem conditionem ipsius veluti postmodum in se ipsa".⁵⁸

3. *Il circolo delle facoltà: l'identità di moto e quiete come "vita senza pause" dell'anima (il De ludo globi)*

"Tutti noi ammiriamo questo gioco nuovo e divertente, forse perché la sua figura racchiude un'alta speculazione [...] penso che questo esercizio della palla, così piacevole per noi, rappresenti una non piccola filosofia".

(*De ludo globi*, I)

a. *Cristo identità assoluta di centro (stasis) e circonferenza (dynamis)*

L'identità trinitaria di Dio, "incomunicabile, inesplicabile e, in se stessa, inattingibile" (*Coni.* I, 55; 278s), è espressa secondo Cusano dall'*Ego sum qui sum*, con cui Dio manifesta se stesso nel rovelto ardente a Mosé: "Dio è infatti 'colui che è' e l'essere' è il suo nome, ed è l'essere stesso":⁵⁹ io sono l'io sono, "ego sum entitas" (*Pos.* 18; 253); ovvero, modificando l'autodefinizione veterotestamentaria in senso impersonale, l'*essere è l'essere*, l'assoluta autoposizione del divino (espressa anche dal divino "Eccomi": *Is* 58,9) in cui il soggetto, la copula e il predicato s'identificano senza residuo, ciascuno di essi "non essendo altro che se stesso", ovvero quell'identico e assoluto *non aliud* antecedente a ogni alterità o distinzione, e "sciolto da ogni opposizione" (*absolutum ab omni oppositione*) (*Pos.* 17; 251): "Solamente il sussistente di per sé (*per se subsistens*) può dire con verità: 'Io sono'" (*Princ.* 22; 729). Tale posizione di sé, istantanea e non-discorsi-

57 Si veda W. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, cit., pp. 104-5.

58 SCOTO ERIUGENA, *Periphyseon (De divisione naturae)*, a cura di I. P. Scheldon-Williams e L. Bieler, edizione inglese con testo latino a fronte, 3 voll. (1968-81), Dublino, The Dublin Institut for advances Studies, 1981 (ed. riveduta da D.J. O'Meara, Montreal-Washington, 1987), vol. III 17, p. 157, r.12-16.

59 N. CUSANO, *Sermo CCXVI, Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?* (1456), cit., p. 90B; trad. it. cit., p. 83.

va, identica all'auto-conoscenza del principio divino, si può anche dire la Verità eternamente presente a se stessa, in cui Dio Padre, attraverso il Verbo-Specchio della verità, “non parla come nel diverso, ma nella purezza del principio, come se il fuoco non si rivelasse in un'altra cosa riscaldata, ma nella fiamma purissima che sussiste in unione indissolubile nel fuoco stesso” (*Princ.* 21; 729).

Qui, in questo plesso di significati condensati intorno all'espressione l'“essere è l'essere” – che è, secondo Cusano, “il nucleo centrale e l'apice dell'affermazione più pura”⁶⁰ –, espressione autologica in cui lo stesso e medesimo *Idem* si esplica trinitariamente risolvendosi in perfetta identità con sé, si differenzia e determina ulteriormente, trovando in essa il proprio fondamento, la funzione mistico-speculativa del muro di cinta del paradiso, il cui centro infinito è Cristo, l'immagine consustanziale del Padre. La cortocircuitazione delle affermazioni opposte che si produce “nello spessore” del circolo del muro della coincidenza (*in circulo muri paradisi*), può infatti essere rappresentata come un movimento infinitamente veloce e rivolgentesi circolarmente su se stesso, del tutto analogo al ciclo trinitario divino: *coincidentia oppositorum* che s'ingenera dunque nell'immanenza della dialettica eterna del pensiero divino (o ‘autoriflessione assoluta’), il cui divenire intratrinitario, come triplice e circolare reiterazione dell'unico e identico *Idem*, pone capo a una differenza intelligibile (vale a dire precedente alla quantità e al numero), la quale è già sempre risolta nell'infinito attuale divino in un'identità relazionale e riflessiva che Cusano definisce *contradictio sine contradictione, oppositio oppositorum sine oppositione* (cfr. *De vis.* XII, 46). Si tratta dunque dell'immediato riflesso *ad extra* (nella sfera o cielo intellettuale) del movimento autotelico dell'autocoscienza assoluta di Dio, in cui la generazione-processione dell'unità dell'essenza divina nell'alterità *sui generis* della ‘triade delle immagini consustanziali’ (costituita dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo) è difatti ricondotta riflessivamente, da tutta l'eternità, all'identità assoluta del proprio centro immobile ed eternamente in quiete. Quest'identità dinamica, secondo Cusano, si chiude dunque su di sé come la figura perfetta del circolo (immagine enigmatica della *divina perennitas*), in cui inizio e fine della *divina processio* si saldano intemporalmente nell'unità semplice di un'eterna e stabile presenza: “Dio è principio e fine delle cose universe, un fine che non conosce fine, ovvero fine infinito”,⁶¹ un principio dunque che – al pari del pensiero procliano del *Nous* “che gira intorno” al proprio centro immo-

60 Ivi, p. 89B; trad. it. cit., p. 82.

61 Ivi, p. 90A; trad. it. cit., p. 83.

bile, potendo così compiere “il suo atto essenziale nella forma di circolo e sfera”⁶² – ha se stesso come medio e come termine ultimo del proprio divenire intemporale.

Cristo, a ben vedere, si situa alla confluenza di due movimenti (entrambi circolari) solo apparentemente diversi: quello della divina essenza, identico alla generazione eterna del Verbo, mediante cui Dio Padre pone il proprio ‘altro da sé’ come già sempre risolto nella perfetta identità dello Spirito o concetto autocosciente (il ‘pensiero del pensiero’, in cui il principio paterno si riflette eternamente nel Figlio unigenito come nella sua immagine identica a sé dal punto di vista dell’essenza); e quello della creatura intelligente, il cui pensiero “*in* sul muro di cinta del paradiso” – l’ultimo circolo più vicino al centro, in cui si situano gli esseri intelligenti che hanno ricevuto dal Padre dei lumi il dono di un’apparazione teofanica – si fa “pensiero rapidissimo”, vale a dire simultaneo, intuitivo e non discorsivo. Si tratta cioè di un pensiero capace di passare, in un solo e medesimo istante, dall’affermazione alla negazione; e, viceversa, dalla negazione all’affermazione, facendo dunque coincidere determinazioni opposte di pensiero e verità apparentemente contraddittorie nell’attualità, sempre più o meno perfetta, della *simultanea visio* dell’intelletto.

Nella regione della *ratio* gli estremi sono disgiunti, come nel concetto di circolo (per il quale si dice che tutte le linee condotte dal centro alla circonferenza sono eguali), il centro non può coincidere con la circonferenza. Ma nella regione dell’intelletto, chi sa vedere il numero complicato nell’unità, e la linea complicata nel punto, ed il circolo nel centro, costui coglie con una visione della mente, senza discorso, la coincidenza di unità e pluralità, di punto e di linea, di centro e di circolo (*ApDI*, 15; 225).

Il Verbo, la perfetta *aequalitas consubstantialis Patris*, rispetto alla sfera divina, per così dire, è centro alla stregua del proprio principio paterno, sebbene come ipostasi (essenzialmente non-altra da lui) sia posto sulla circonferenza ‘generata consustanzialmente’ nell’auto-costituzione trinitaria divina: si tratta cioè dell’eterna geminazione o ‘replicazione immanente’ del Padre nell’alterità ipostatica del Figlio, differenza già sempre risolta nell’“atomo inesteso” del centro assolutamente identico e inalterabile dell’essenza semplicissima della vita divina. Ora, in quanto posto sulla circonferenza, il Verbo, autorivelandosi nell’Uomo Dio (che è l’assoluto Mediatore, il punto di contatto tra il cielo e la terra), è lo stesso centro e la medesima circonferenza della creatura vivente all’apice del suo

62 W. BEIERWALTES, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, cit., p. 224 e p. 226.

potenziamento intellettuale, la visione unitiva e beatifica concessa per dono della grazia ai figli adottivi di Dio. La circonferenza divina, per così dire, è *la stessa circonferenza* o *“via” delle creature intelligenti* più prossime al loro centro (la verità inattingibile), le quali, nell'estasi mistica, vedono Dio – al di là del muro della coincidenza – come loro fonte inesauribile di perfetta vita intellettuale. Cristo, dunque, come punto collocato sulla circonferenza irradiantesi dal centro paterno, è “la porta della coincidenza degli opposti” (*ostium coincidentiae oppositorum*), che permette alle creature intelligenti di accedere al proprio principio eternamente autogenerantesi nel Verbo (*De vis.* 36; 330); quella fenditura cioè nel muro di cinta dell'*hortus paradisi* che fa sì che l'anima possa accedere, in virtù di un'autoprofusione dello “spirito partecipatore di Cristo” (*spiritus Christi participator*) (*Pos.* 45; 272), al *Pater dator formarum*, di per sé invisibile e inaccessibile all'occhio umano.

La parola di Cristo o la sua dottrina, il suo mandato o l'esempio della sua condotta di vita, sono la via che conduce alla visione o acquisizione della vita eterna, che è la vita di Dio, il quale solo è immortale: questa via è dunque più ricca della vita della natura creata. Perciò, nessuno può pervenire alla via della grazia, che conduce al Padre, per mezzo di se stesso soltanto, ma ha bisogno, per arrivare sin là, di passare attraverso la porta. Ma Cristo afferma di essere la porta e anche la via.⁶³

Ma Cristo, lo si è visto, in quanto porta e via alla verità, è auto-ostensione del vero stesso, identico a quel centro inattingibile (il Padre) che in esso s'incarna e manifesta; e il viatore, che segue Cristo, “è entrato attraverso la porta ed è nella via” (*intravit per ostium et est in via*); egli, dunque, “sa di essere nella via, ma questa è la verità” stessa,⁶⁴ quel centro o termine inattingibile del *refluxus* di tutta la creatura esplicita che a sé lo attira al di là del *murus invisibilis visionis*. Centro e circonferenza, stabilità dell'essenza divina (nella sua unità impartecipabile e ineffabile) e sua processione autorivelativa (nel Figlio), quiete e movimento, verità e via si risolvono l'uno nell'altra come nell'esperimento dell'*icona Dei*. In quest'enigma, infatti, in quanto *speculationis figuratio*, l'immagine del volto santo di Gesù, in cui l'Uno ineffabile si rende da se stesso visibile e partecipabile come in uno specchio assolutamente piano e perfetto, è sia il centro della semicirconferenza *percorsa* dai monaci contemplanti (e qui egli è immobile come

63 N. CUSANO, Sermo CCXVI, *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?* (1456), cit., p. 88B; trad. it. cit., pp. 80-1.

64 Ivi, p. 87A; trad. it. cit., p. 78.

il principio paterno, centro assolutamente ineffabile e inattingibile); sia il fedele compagno delle loro varie peregrinazioni su di essa: quasi biglie di varia grandezza e di sfericità più o meno perfetta che si muovono circolarmente intorno all'*imago cuncta videns*, avvicinandosi (secondo una traiettoria a spirale) sempre più alla quiete del centro: “Cristo, essendo Dio, è tutte le cose in tutte; essendo verità, regna nei cieli dell’intelletto, sedendo più nella circonferenza che nel centro (ma non secondo le differenze di luogo), pur essendo il centro di tutti gli spiriti razionali di cui è vita” (*DI* III, 145; 183v). L'*imago Christi*, infatti, non abbandona mai con il suo sguardo onniveggente il *contractus visus* di chiunque fra i monaci lo osservi durante i suoi vari movimenti di traslazione. Lo sguardo dell’onniveggente, per così dire, coincide in ogni istante con ciascun punto della semicirconferenza, apparendo al cospetto di ogni sguardo contratto – e, in quanto identità di *videre* e *videri*, ponendolo in quanto tale nell’essere – come la loro perfetta *coincidentia* metamodale, nel cui orizzonte soltanto è possibile ogni visione contratta e ogni prospettazione particolare e quantitativa della verità (così come la luce, dal canto suo, è condizione di possibilità di ogni sua varia terminazione contratta nel colore, i colori non essendo altro che *signa et terminis lucis in diaphano*) (*Comp* I, 316):⁶⁵ “Se si desse un volto presente nella propria immagine, il quale venisse moltiplicato da essa secondo la distanza o la vicinanza dalla stessa immagine che lo moltiplica – non intendendo distanze locali, ma gradi di allontanamento dalla verità del volto, il quale non potrebbe venir moltiplicato altrimenti –, in queste immagini diverse, moltiplicate da un solo volto, apparirebbe, in modo diverso e molteplice, quel solo volto, in maniera inintelligibile, al di sopra di ogni capacità del senso e della mente” (*DI* II, 72; 139s).

L’anima umana, scrive Cusano, “è una virtù di diverse virtù”; sensibilità, immaginazione, ragione, intelletto e amore “sono modi diversi di apprendere dell’anima, dei quali uno non può essere altro” (*De ludo* I, 31; 873), sebbene tutti si risolvano nell’unità, ‘a suo modo’ complicativa, dello spirito umano. Essa, tuttavia, non sperimenta quasi mai questa sua unità semplice, perché è rivolta verso il mondo dell’alterità, frammentata e dispersa nelle immagini e nelle sensazioni, ed è impegnata a pensare, discorrere e determinare con l’ausilio dei concetti vari della ragione discernente, ognuno dei quali è altro rispetto a ogni altro. La mente, tuttavia, ripiegandosi su di sé, con un movimento circolare (*motus circularis*) che “ritorna su se stesso” (*supra se ipsum revertitur*), è in grado di semplificarsi (*ablatio, adiectio*) e di unificarsi riflessivamente generando un’intuizione semplice

65 Cfr. *De dato* II, pp. 74-5; 143.

di sé, in cui essa appare – facendosi immagine più fedele e conforme al proprio modello trascendente, come i figli che discendono dal padre (cfr. *Coni.* I 62; 284s) – libera dall'alterità del molteplice e come “un movimento vivo che muove perfettamente se stesso” (*motus vivus supra seipsum perfecte movens*) e “riflesso su se stesso” (*supra seipsum reflexus*) (*De ludo*, 37; 876). Tuttavia, lo si è visto, l'anima conosce compiutamente sé medesima, unificandosi intellettivamente alla stregua di una “potenza semplice” (*vis simplex*)⁶⁶ “in cui coincidono la conoscenza e l'amore”,⁶⁷ l'intelletto e la volontà, soltanto nella visione estatica e intuitiva di Dio: secondo l'interpretazione ‘ontologica’ dell'oracolo delfico, per così dire, *sui cognitio* e *Dei cognitio convertuntur*; sicché “quantum in mei cognitione plus proficio, tantum in Deum proprius accedo”.⁶⁸ Difatti, secondo Cusano, quando io conosco me stesso, non posso fare a meno di vedermi come un effetto e un riflesso della causa onnipotente; e “quando io mi intuisco come sua immagine, posso, trascendendo me stesso con la contemplazione, avvicinarmi ad essa” (*Aequal.* 20; 700), semplificarmi, essenzializzarmi e predispormi – conformemente all'asserto cusariano secondo cui “il principio appare [soltanto] nell'uguaglianza degli opposti (*in oppositorum aequalitate*)” (*Princ.* 50; 740) – ad accogliere in me quella luce spirituale semplicissima *omni cognitione inaccessibilem* (*Comp.* I, 4). In tal modo, “assorbito con lui in una profonda unione, per quanto è possibile in questa vita” (*DI* III, 156; 229s), l'essere umano, “trasformato a sua immagine”, può vedere finalmente se stesso nella luce purissima del Verbo: l'intelletto non potrà intendere né se medesimo, né Dio Padre, “se non si conforma a lui” (*De gen.* IV, 122; 191), scorgendo la propria immagine riflessa nello specchio infinito della verità, in cui vedere il Figlio di Dio (*videre*), assimilandosi al suo volto, è una sola cosa con l'essere visto da lui (*videri*); o, il che è lo stesso, proiettando la propria immagine là dove volto umano e volto divino, *contractus* e *absolutus visus* si sovrappongono miracolosamente, riverberandosi nella profondità infinita e incontratta di una sola immagine ipostatica che è come il risultato dell'incontro istantaneo del tempo con l'eternità: la divino-umanità del volto di Cristo, che è l'identità complicativa

66 Cfr. IDEM, Sermo CLXXII, *Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui* (1455), cit., pp. 248-256.

67 E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte ignorance*, cit., p. 56.

68 N. CUSANO, Sermo VIII, *Signum magnum* (1431), cit., p. 155A. Come rileva R. HAUBST, si tratta in realtà di una citazione da un testo dello PSEUDO-BERNARDO (cfr. PL, vol. CLXXXIV, col. 485A): *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 34.

di vedere ed esser-visto, essere assoluto e realtà contratta, specchio infinito e specchio contratto e puramente riflettente.

La mente giunge così alla *facialis visio* del principio solo quand'essa "si accorge di stare in quella regione dove si trova il maestro di tutte le cose producibili, cioè il Figlio di Dio – il Verbo per mezzo del quale furono formati i cieli e ogni creatura –, e s'accorge di essere simile a lui" (*De fil.* II, 44; 42m), riverberando il suo volto la stessa luce semplicissima riflessa dallo specchio incorruttibile dell'eterna Sapienza. In tal senso, chi non perverrà a quel concetto assoluto che è Cristo, "non coglierà la scienza di Dio e neppure conoscerà se stesso. Non può conoscersi causato non conoscendo la causa" (*Pos.* 46; 275). Ora, soltanto nell'estasi mistica, identica alla *filiatio Dei*, l'anima umana, "rendendosi penetrante e sottile (*subtilando*)" (*Coni.* I, 47; 273s), si semplifica intellettivamente in Dio, divenendo sua stabile immagine speculare; essa, cioè, fa coincidere centro con centro, ovvero la semplicità della propria *facialis visio*, assolutamente indifferenziata e indeterminata, con la "non-alterità assoluta" del proprio principio semplicissimo (l'*absoluta aequalitas*), divenendo così lo spirito creato compiuta "immagine intellettuale della vita o della quiete eterna" (*Princ.* 51; 740): "La forza intellettuale, che nelle sue indagini di questo mondo si diffonde in modo razionale e sensibile, si raccoglie in se medesima quando trascende da questo mondo (*se transfert de hoc mundo*). Le forze intellettuali, partecipate negli organi dei sensi e dei raziocini, ritorneranno al proprio centro intellettuale, per vivere di vita intellettuale nell'unità da cui sono scaturite" (*De fil.* VI, 62; 57-8m), in cui esse potranno divenire "sapiienti, intelligenti, viventi, gaudenti, nonché capaci di apprendere, nella quiete eterna, la gloria dei Santi con inesprimibile letizia".⁶⁹

Nell'intuizione intellettuale coincidono l'essere uno, nel quale sono tutte le cose, e l'essere tutte le cose, nel quale è l'uno. Perciò la nostra deificazione avviene allorquando veniamo tanto esaltati da essere nell'uno l'uno stesso (*in uno sumus ipsum*), nel quale sono tutte le cose ed il quale è uno in tutte le cose (ivi III, 51-2; 115s).

La *mystica visio*, dunque, vedendo se stessa e tutte le cose create nella luce del primo specchio perfettamente terso della verità (in cui si riflettono ad un tempo la nostra anima, Dio stesso e tutte le cose visibili), e riferendo "il 'se stessa' sia alla vista che a ciò che è visibile, tra i quali non cade alterità di essenza bensì identità" (*Aequal.* 7; 693), "fa che ogni intelligibile sia

69 IDEM, Sermo XLI, *Confide, filia* (1444), cit., p. 150A-B.

intelletto, dal momento che ciascun intelligibile nell'intelletto è l'intelletto stesso”:

L'intelletto astratto e purissimo fa che la verità di ogni intelligibile sia intelletto, perché viva di quella vita intellettuale che è l'intendere. Perciò l'intelletto, quando in lui la verità stessa è divenuta intelletto, sarà sempre intelligente e vivente, né intende altro da sé quando intende la verità, giacché essa in lui è lui medesimo. Al di fuori dell'intelligibile nulla viene inteso. Ma ogni intelligibile nell'intelletto è l'intelletto. Pertanto per l'intelletto [...] non rimarrà nulla che non sia lo stesso intelletto puro. In considerazione di tali cose, quell'intelletto non intenderà altro intelligibile da se stesso, e neppure il suo intendere sarà qualcosa d'altro rispetto a sé, ma, nell'unità dell'essenza, sarà insieme l'intelletto che intende, ciò che costituisce l'oggetto dell'intendere e l'atto stesso dell'intendere (*De fil.* III, 50-1; 48m).

b. *L'approssimazione all'Uno secondo il De ludo globi*

Cusano, nel *De ludo globi*, descrive l'ascesa dell'anima umana verso l'unità ineffabile ricorrendo al gioco della palla (*ludus globi*): essa, per avvicinarsi a quel “centro e fonte di vita” che è Cristo, “in cui è celata la scienza dei conoscibili (*scientia scibilium*), in quel modo in cui il centro di tutti i cerchi o sfere concentriche si trova nelle profondità del circolo più interno”,⁷⁰ seguirà, a causa dell'irregolarità della sfera⁷¹ e del piano su cui essa viene lanciata, una traiettoria “a elica o a spirale o a curva avvol-

70 H.G. Senger, “*Globus intellectualis*”, in *Concordia discors*, cit., p. 282.

71 La palla di cui parla Cusano, in realtà, come si è già accennato, è caratterizzata da una superficie semisferica: una delle due metà è infatti concava. Il corpo di questa singolare sfera si trova così contenuto “tra la superficie maggiore della sfera convessa e quella minore della sfera concava”. Ora, mentre la metà perfettamente sferica, sottoposta ad un *impetus*, tende ad assumere un andamento rettilineo, l'altra tende a raccogliere il movimento intorno al proprio centro (“centraliter ad se retrahet”), frenando così il moto lineare della palla. Il risultato di questo ‘conflitto di forze’ (dettato dal rapporto fra le due superfici anzidette) sarà dunque un movimento a spirale, che non è “nec penitus rectus nec penitus curvus”. Esso è una sorta di *coincidentia* fra i due opposti rappresentati dal movimento rettilineo (che è l'*explicatio* del poter esser-mosso della sfera) e dalla tendenza alla quiete della superficie concava (che è la *complicatio* dell'effettivo movimento di essa). Per la storia del *ludus globi* si veda A. BORN, *Das mittelalterliche Zahlenkampfspiel*, in *Supplemente zu den “Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften”* (Phil.-historische Klasse) (1986), vol. 5, *passim*; e W. BREIDERT, *Rhythmomachie und Globusspiel*, in “Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusano-Gesellschaft” (1973), n. 10, pp. 155-71.

ta su se stessa” (ivi I, 5; 861).⁷² Cristo, da parte sua, conformemente alla “dottrina mistica dei circoli della regione della vita”, essendo il centro di questa regione e la “forma dell’esemplare di tutti i viventi”, è il perno stabile della perpetuità della vita di cui tutti gli esseri viventi partecipano, vita beata e senza pause che è identica alla “Sapienza immarcescibile, che dà la vita a ogni creatura intellettuale, la quale senza la sapienza è morta” (*Crib.* II, 120; 815).

Questa perpetuità variamente partecipantesi alle creature intelligenti, a ben vedere, si esplica in un movimento circolare procedente simultaneamente intorno al proprio centro, quasi “fondamento ontologico di carattere coincidenziale” (*koinzidentaler Seinsgrund*) e punto d’indifferenza

72 Il gioco delle sfere descritto da Cusano, che “pare venisse realmente giocato negli ambienti a lui vicini”, è stato osservato, “è una variante del gioco delle bocce. Nel gioco non vengono utilizzate delle vere e proprie sfere, bensì delle bocce scavate su un lato [...]. Da un punto di vista geometrico gli strumenti del gioco possono essere descritti come il risultato di due sfere che si compenetrano, creando due corpi concavo-convessi (i globi, appunto) e un corpo biconvesso [...]. Il compito di chi partecipa al gioco consiste nel colpire con i globi un bersaglio prestabilito, oppure avvicinarsi ad esso il più possibile. Intorno al bersaglio sono disegnati nove cerchi concentrici. Quanto più vicino al centro è il cerchio in cui il globo si ferma, tanto maggiore è il numero dei punti totalizzati dal giocatore”: W. RÖD, *Nicola Cusano, un pensatore tra Medioevo ed Età moderna. Riflessioni sul dialogo del gioco delle sfere*, in 1500 circa, cit., p. 210B. È doveroso osservare, tuttavia, che dal punto di vista filosofico (dovendosi infatti il gioco intendere come *altae speculationis figuratio*), anziché sfere concentriche, bisognerebbe postulare una traiettoria di avvicinamento al centro di tipo ‘spiraleforme’. In tal senso, si può vedere lo schizzo presente nel manoscritto del *De ludo globi* (1463) di Cracovia (cod. BJ 682, Biblioteka Jagiellonska), in cui “oltre a nove centri concentrici sviluppanesi intorno ad un punto centrale a forma di stella, è riportato un elemento spiraleforme, che si avvicina al cerchio più esterno”, schizzo ora riprodotto del catalogo appena citato (p. 246, fig. 99). Questa raffigurazione corretta è stata riprodotta fedelmente, sebbene corredata di nuovi dettagli non desumibili immediatamente dal testo, nell’edizione delle opere di Cusano di Basilea del 1565 (in cui l’editore Heinrich Petri arricchiva l’edizione parigina del 1514, curata da Lefèvre d’Étaples, aggiungendovi alcuni trattati di argomento matematico). In quest’edizione, difatti, nel fol. 209 del primo volume, si ritrova una raffigurazione esatta del *ludus globi*, che corregge quella alquanto statica, basata sulla semplice rappresentazione di nove sfere concentriche numerate erroneamente dall’interno verso l’esterno, ideata da Lefèvre d’Étaples: “Un giovane snello, vestito come un borghese benestante, si accinge a lanciare la sfera con la mano destra, e il movimento della sfera viene prefigurato in forma di spirale con nove volute di uguali dimensioni. Per ognuna di queste volute un piccolo cono segnala la possibile posizione in cui potrebbe fermarsi la sfera”: H.G. SENER, *De ludo globi*, in 1500 circa, cit., p. 317, spiegazione della fig. 2-4-4.

assoluta dei vari movimenti contratti:⁷³ ora, scrive Cusano, “come non si può avere o conoscere la nozione e l'essenza del rotondo e del perpetuo se non a partire dal centro sopra il quale si svolge il movimento perpetuo – sicché, se non c'è questo, la perpetuità e il movimento della vita perpetua che nell'uguaglianza si riferisce all'identità del centro non possono essere né [si possono] conoscere – così si comporta il centro che è Cristo rispetto a tutte le circolazioni” (*De ludo* II, 81-2; 897), le quali intorno a lui si strutturano gerarchicamente e concentricamente come partecipazioni, nell'alterità dello spazio, del tempo e del movimento discreto, di quel centro inattingibile che è come la quiete di tutte le possibili circolazioni varie della creatura.

I cerchi, dunque, rappresentano qui il movimento della vita. I movimenti più vivi sono rappresentati dai cerchi più vicini al centro che è la vita, perché la vita è il centro, del quale non si può trovare né [un centro] più grande, né uno più piccolo. Nel centro è contenuto ogni movimento vitale che non può essere fuori dalla vita [...]. Alcuni di essi [cerchi] godono di una vivacità intellettuale così grande da ragionare rapidissimamente. Altri più lentamente ed a stento traggono profitto da qualcosa (*ibid.*).

Così Cusano descrive il gioco ‘misterico e sapienziale’ della palla, in virtù della cui intrinseca *vis mystica* i misteri di Dio, del mondo e dell'uomo “possono essere svelati al di sotto delle immagini e dei veli” sensibili,⁷⁴ e mediante cui – attraverso un'operazione di *mysticatio* che è una sorta d’“interpretazione filosofica di tipo regressivo, la quale conduce dalle rappresentazioni enigmatiche al loro modello invisibile”⁷⁵ – “penetreranno in te alcune nozioni altissime, che ti renderanno abile e capace di elevarsi a tutto lo scibile” (ivi II, 74; 892):

Ho segnato il punto dove stiamo gettando la palla e [ho tracciato] nel centro del campo il circolo nel cui centro è il seggio del re, e il suo regno è il regno della vita, incluso nel cerchio e, dentro il cerchio [ne ho inclusi] nove altri. La regola del gioco è che la palla si fermi entro il circolo. La palla che si ferma più vicina al centro prende di più del numero del circolo nel quale si ferma [...]. Dico che questo gioco esprime il movimento della nostra anima che va dal suo regno al regno della vita in cui è la quiete e la felicità eterna. Nel centro di questo regno siede, come monarca, Gesù Cristo, nostro re, che ci ha donato la vita [...]; egli muove la sfera della sua persona in modo da ri-

73 M. THURNER, op. cit., p. 92.

74 Cfr. H.G. SENER, “*Globus intellectualis*”, cit., pp. 284-5.

75 M. THURNER, op. cit., p. 87.

posare nel centro della vita (*personae suae globum sic movit, ut in medio vitae quiescat*) (ivi I, 55-6; 886).

Varie sono le stratificazioni concettuali e i significati condensati intorno a quest'ennesimo enigma cusano. Innanzitutto, la "mistica forza del gioco", a detta di Cusano, consiste nel permettere di regolare, con l'esercizio della virtù, anche una palla curva e gibbosa, "in modo che il suo movimento si arresti, dopo giri instabili, nel regno della vita" (ivi 60; 888), in cui è la quiete di ogni movimento. Per far ciò l'anima umana, essendo ogni spirito creato "una palla particolare, curva in modo diverso da un'altra", deve mondarsi, correggersi, semplificarsi sino a farsi di forma sferica più o meno perfetta; essa deve cioè "dominare le inclinazioni e le passioni" che alterano il suo moto naturale e raggiungere, per la via più semplice (quella retta, non percorribile nella sua precisione assoluta) e con un movimento il più regolare possibile (che presto, tuttavia, "devia per l'incostanza del suo essere terreno e fluttua mutevolmente") (cfr. ivi 66; 891), il proprio principio, il circolo di tutti i circoli "che è celato nel profondo" (ivi II, 129; 917), "poiché egli è la quiete o il luogo della ragione deduttiva o dell'intelletto discorsivo".⁷⁶ Qui, com'è stato osservato, giunti al punto centrale d'irradiazione delle varie circonferenze concentriche della creatura, "in coincidenza con Dio la *visio* sarà sinottica, l'occhio assorbirà come lo specchio di Platone la totalità del cosmo e degli esseri, ma solo allora ci accorgeremo, congiunti all'oggetto sommo della nostra conoscenza, che noi siamo oggetti dall'eternità di *visio* e di conoscenza divina, come parti dell'essere siamo noi oggetto di pensiero e che noi esistiamo perché siamo pensati".⁷⁷

Ora, afferma Cusano, in perfetta sintonia con la sua teoria mistica essenzialmente cristocentrica (capace di conferire all'enigma del *ludus globi* "l'esatto significato filosofico di rappresentare la profondità di un pensiero radicato nel primato della fede"),⁷⁸ solo chi crede in Cristo "conosce la via della vita che [egli] ha rivelato ai credenti con la parola e le opere" (*De ludo* I, 58; 887), giungendo così alla *mystica unio* con il Figlio di Dio, "sì da ottenere la quiete nel regno della vita, felicemente insieme a Cristo" (ivi 66; 891), in cui tutte le cose sono "protette, sicure e in quiete".⁷⁹ Cristo, tuttavia, in quanto della medesima sostanza del Padre, è la stessa verità in-

76 N. CUSANO, Sermo CCXVI, *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?* (1456), cit., p. 86A; trad. it. cit., p. 77.

77 G. STABILE, op. cit., p. 246.

78 M. THURNER, op. cit., pp. 115-6.

79 N. CUSANO, Sermo CCXVI, *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?* (1456), cit., p. 84A; trad. it. cit., p. 75.

comprensibile, in quanto partecipabile e conoscibile dall'uomo "meliori quo potest modo" (*Apex*, 125; 74): "Ego sum via et veritas et vita" (*Gv* 14,6), ovvero egli è "la via e l'accesso, la vita e la verità" (*De ludo* II, 84; 898): "Quella via, che è la vita, è anche la verità".⁸⁰ Dunque, essendo via (*odós*) ed accesso (*ostium*) alla verità (*alétheia*), il Figlio, così scrive Cusano, è "via a se medesimo" (*via ad se ipsum*) (*DI* III, 115; 187s), ad un tempo mediatore (o porta dell'eternità) e autorivelazione della stessa verità, vale a dire il "mediatore assoluto" (*absolutus mediator*) che media sé (come via d'accesso) con se stesso (come *telos* e meta ultima dell'ascesa), ed è posto pertanto al centro del giardino del paradiso (il culmine dell'ascensione dell'anima intellettiva, in cui essa può finalmente ottenere la *facialis visio* del principio divino): "Dio è il datore della vita, e se non fosse rivelato da Cristo, figlio di Dio, nessuno lo vedrebbe. Rivelarlo spetta infatti solo a lui, poiché solo il Figlio può rivelare il Padre in quanto Padre" (*De ludo* II, 84; 898). La vita intellettuale dei viventi, afferma quindi Cusano, "è l'apprendimento della Sapienza o della scienza gustosa. Dunque ogni movimento vivo della ragione è in grado di vedere la causa della sua vita e di nutrirsi immortalmente di tale sapienza, perché se non giungesse a questo, non vivrebbe, ignorando la causa della sua vita" (*ibid.*).

I diversi centri concentrici della vita intellettuale irradianti dal centro – Cusano ne determina dieci, ciascuno dei quali "ha la sua teofania o la sua manifestazione divina" (ivi 95; 902), essendo la decade "ciò in cui termina ogni numero" (ivi 86; 898-9)⁸¹ –, rappresentano dunque i vari stadi dell'ascensione intellettiva alla verità, l'ultimo dei quali, ad un tempo circolo minimo e massimo (ovvero la misura di tutti i circoli), è identico al centro inesteso, Cristo stesso, "il principio, il mezzo e il fine di tutti i circoli" (ivi 102; 906): l'Uomo Dio, quindi, "è così circolo da essere anche centro" (ivi 86; 899), così come è parimenti circonferenza (della creatura) e centro (della vita divina) il perno inesteso, stabile e semovente dell'*hortus paradisi* (il termine ultimo dell'ascesa mistica), quel cielo più alto dell'intelligenza "la cui unità centrale è la verità stessa" (*Coni.* I 62; 284s); Cristo, infatti, come emerge dall'esperimento dell'*icona Dei* di Tegernsee, riflette in se stesso, complicandoli nel suo incontratto *visus cuncta videns*, lo sguardo angolare di ogni creatura posta sulla circonferenza, restituendo a ciascuna di esse la propria identità trasfigurata come lo specchio perfetto della verità, in cui soltanto ogni creatura, ogni visione e immagine particolare possono essere ciò che esse di fatto sono.

80 Ivi, p. 87A; trad. it. cit., p. 78.

81 Cfr. *De dato* V, 83; p. 155.

Se ora si pensa alla definizione di Dio quale *absoluta visio*, cioè a quella forma di autoconoscenza, articolata intemporalmente in senso trinitario, mediante cui Dio vede come in uno specchio la propria immagine consustanziale (il Verbo) come essenzialmente *non-altra* da sé, si comprende come il principio assoluto (autorivelantesi in Cristo) sia allo stesso tempo centro e circonferenza, perno immutabile di una immanente “generazione consustanziale” (come Padre) e *manifestazione ipostatica* della propria essenza (come Figlio); o, detto altrimenti, come esso sia assolutamente immobile eppure dotato di un movimento infinitamente veloce – e difatti, scrive Cusano, “non v’è nessun moto che arrivi al suo ultimo termine, cioè che sia ciò che esso può essere, tranne quello che conviene a Dio, moto parimenti massimo e minimo, ossia quietissimo” (*Pos.* 13; 249), ovvero “velocissimus pariter et tardissimus seu quietissimus” (ivi 63; 288).

Il movimento dell’autocoscienza divina, come si è già visto, si esplica circolarmente, concludendosi nella perfetta conoscenza di sé, in cui si congiungono riflessivamente inizio e fine di questo processo eternamente in atto dell’essenza infinita. In Dio, inoltre, in quanto *absolutus conceptus*, questo movimento è istantaneo, già sempre raccolto su di sé nella propria quiete sostanziale, senza implicare, come il pensiero discorsivo umano, un passaggio da un prima (che ora è, ma ben tosto non sarà più) ad un poi (che ancora non è, ma che presto sarà): “Quanto più il circolo è vicino al centro, tanto più rapidamente può girare. Quel circolo che è tale da essere anche il centro [Cristo], può girare all’istante” (*De ludo* II, 82; 897), rimanendo quindi perfettamente immobile nella sua piena attualità. Questo movimento, assolutamente veloce e dunque in quiete, a livello trinitario, corrisponde alla generazione eterna (a partire dall’*unitas* del Padre) dell’*aequalitas*, la divina eguaglianza del Figlio già sempre ricondotta al principio paterno mediante la divina *connexio*, che è difatti l’“armonia concordante” dell’unità e dell’eguaglianza. L’eguaglianza che è il Padre, afferma Cusano,

genera da sé il verbo, che è l’uguaglianza di essa. Da essi procede il nesso, il quale è l’uguaglianza [...]. Non ci possono essere tre uguaglianze [...] ma prima di ogni molteplicità ci sarà l’uguaglianza che genera il verbo, l’uguaglianza generata e l’uguaglianza che procede da entrambe. E, anche se l’uguaglianza generante non è quella generata, né quella che ne procede, l’uguaglianza generante, tuttavia, non è diversa dall’uguaglianza generata e dall’uguaglianza che ne procede (*Aequal.* 32-3; 707-8).

Ora, questo divenire immanente e intemporale, già da sempre concluso in sé medesimo, è dunque un movimento perfettamente attuato e concluso in sé, vale a dire identico alla quiete imperitura del principio divino inalte-

rabile, in modo simile alla fissità del punto centrale inesteso, “ove ogni successione è rapita nella permanenza stabile della pace (*in fixam quietis permanentiam*)” (*De fil.* III, 46; 107s): Dio, in quanto unitrino, è dunque infinitamente veloce (movimento massimo) e infinitamente lento (movimento minimo), concidenza di quiete e movimento, ovvero identità di centro (unità semplice) e circonferenza (circolazione trinitaria dei suoi momenti ipostatici): questo circolo divino, in cui l’inizio e la fine si saldano “in un moto circolare perfetto” (*in perfecta circulatione*) (*Coni.* I, 42; 269s), si muoverà allora di un movimento infinito “cui quies non opponitur” (*Pos.* 63-4; 288), non distinto cioè dalla fissità del fulcro stabile della propria processione immanente e intemporale che è l’eterna *praesentia* (o perpetuità) di Dio: “Il centro è il punto immobile: il suo movimento sarà il movimento massimo (ossia infinito) e insieme il minimo, in cui identici sono il centro e la circonferenza. E lo chiamiamo vita dei viventi, fissa nella sua eternità, che complica ogni movimento possibile della vita” (*De ludo* II, 82-3; 897).

Il Dio unitrino è dunque l’unità del centro (Padre), l’eguaglianza o l’equidistanza del centro da ciascun punto della circonferenza divina (Figlio), e il nesso di entrambi (Spirito), sintesi dell’eguaglianza del centro con l’equidistanza della circonferenza, ovvero la figura determinata dell’intera circonferenza della “vita unitrina” dell’assoluto (cfr. ivi 102; 906; *Pos.* 62; 287). Ma poiché ogni divina ipostasi, nella Trinità, s’identifica dal punto di vista dell’essenza con ciascun’altra, ogni punto della circonferenza divina (in quanto infinitamente veloce) sarà identica a ciascun altro punto; o, per meglio dire, esso non sarà altro dal centro inesteso e assolutamente immobile del processo di autoesplicazione immanente del principio, che dal punto centrale, attraverso il raggio, conduce alla circonferenza. Se il circolo è infatti infinito, poiché Dio è la stessa infinità in atto, “il centro, la linea e la circonferenza sono l’uguaglianza”:

Perciò il centro non è stato prima della linea, né il centro e la linea prima della circonferenza, perché, se così fosse, non ci sarebbe né l’uguaglianza somma del centro, della linea e della circonferenza, né una sola infinità. Una tale uguaglianza nella infinità è l’eternità. Dall’eterno è il centro, la linea e la circonferenza [...]. Il centro, nella eternità, genera eternamente, ossia esplica, dalla sua virtù complicante, la linea consustanziale generata. E il centro, insieme alla linea, esplica eternamente il nesso, ossia la circonferenza (*Compl.* VI, 30; 620-1).

Questa divina circonferenza, in cui ciascun punto di essa coincide con ciascun altro ed è contenuto nella complicazione assoluta del centro – e di fatti “gli esseri eterni, come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, non sono

in un luogo, ma circondano e abbracciano tutti i luoghi”,⁸² coincidendo dal punto di vista dell’essenza l’uno con l’altro – è dunque la vera eternità in atto di Dio, sintesi del movimento massimo e della quiete massima: “L’eternità non deve essere considerata come una durata estesa, ma come una essenza tutta simultanea (*tota simul essentia*)” (*Princ.* 12; 725-6); o, come afferma Boezio, essa è “et interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”.⁸³ L’eternità di Dio, dal punto di vista della teologia trinitaria, può essere anche definita l’assoluta compresenza o simultaneità nell’assoluto delle persone divine; essa, in altre parole, è l’“atto infinito” dell’essenza, ovvero “non è che l’infinità in atto” (ivi 16; 727) del puro *possest* (il cusano *posse omnis potentiae*), in cui tutto ciò che può essere si risolve in quanto tale nella pura e stabile presenza (che è sinonimo di eternità) del principio sempre in atto, centrale e *semovente* (in quanto moventesi di un moto infinito che coincide con la quiete sostanziale, o “stasi assoluta”, del centro unico e inalterabile). Il principio semplice del mondo, afferma Cusano, “è anteriore a quella attualità che si distingue dalla potenza e a quella possibilità che si distingue dall’atto”: “Dio solo è ciò che può essere” (*Pos.* 8; 245), assoluto potere che è “super actionem et passionem, super posse facere et posse fieri” (ivi 32; 264).

c. Theologia in circolo

Questo movimento circolare, omogeneo e perpetuo costituito dalla divina *Triunitas*, risolvendosi in un solo istante intemporale (*nunc*) nell’assoluta identità con sé dell’unità infinita totalmente in atto, dato il punto di contatto tra circonferenza divina, Cristo e circonferenza delle creature spirituali più prossime al centro (quelle intelligenze semplici che, come i monaci contemplanti nell’esperimento dell’*icona Dei*, ascendono alla contemplazione estatica dell’*absolutus visus* di Dio, conformandosi a esso), a ben vedere, è la causa di quella cortocircuitazione logica che la mente riscontra alle soglie del *murus coincidentiae sive absurditatis*, in cui ogni concetto si risolve in ciascun altro concetto, l’affermazione si trasforma in negazione, e viceversa. Superato con l’aiuto della grazia quell’ostacolo rappresentato dal principio di non-contraddizione, la mente, accedendo alla teologia mistica, riconosce che questa fluidificazione di tutte le determinazioni razionali e intellettive (nomi, concetti, definizioni) si origina dal

82 N. CUSANO, Sermo CCXVI, *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?* (1456), cit., pp. 95B-96A; trad. it. cit., p. 90.

83 BOEZIO, op. cit., V 6, 4, p. 377; in PL, vol. LXIII, col. 858B.

divenire intemporale dell'essenza una e trina di Dio, svolgentesi circolarmente su se stessa come “pensiero del pensiero”, coscienza ripiegata riflessivamente su di sé o *sui ipsius conceptus*. A questa essenza, la cui vita unitrina si esplica in una processualità immanente che è la stessa autoposizione intemporale del divino, essa si deve approssimare, sino a diventare sua fedele e stabile immagine; sicché divenire cristiforme, per l'anima umana, significa di fatto assimilarsi al moto circolare e trinitario della divina autoconoscenza, che poi altro non è che la generazione intemporale del Verbo; collocarsi, cioè, su quell'*infinita via* circolare (sul cui perimetro essa incontra il Verbo incarnato, ripercorrendo *suo modo* la generazione eterna del Figlio di Dio nella propria *adoptiva Dei filiatio*), *via* che conduce a sé medesima come la stessa ‘verità centrale’ e il termine ultimo dell'ascesa intellettuale:

Se si domanda pertanto a un viandante, che cammina o si muove in una via infinita, dove si trovi, risponderà: *nella via*; e se gli viene chiesto da che cosa muova, egli dirà: *dalla via*; e se sarà interrogato circa la meta cui tende, affermerà: *dalla via alla via*. In tal modo la via infinita viene designata come il luogo del viandante, ed essa è Dio. Quella via, al di fuori della quale non è dato trovare alcun viandante, è dunque l'essere senza principio e fine, dal quale il viandante ricava tutto quello che è e ha onde essere viandante.⁸⁴

Inoltrarsi nella via il cui accesso è Cristo, via su cui il *viator* “si muove in essa e da essa, per essa e verso di essa”, significa essere attratti, “come il ferro dal magnete”, dal *movimento centripeto* della divina *Triunitas*, incominciare dunque a girare intorno al proprio centro spirituale come presi in un movimento vorticoso che attira a sé tutta la realtà, finché l'anima umana, come la biglia nel *ludus globi*, non giunge al luogo “cui tende ogni cosa”: quel luogo assoluto (o *locus locorum*) raggiunto il quale “ogni ente si acquieta”;⁸⁵ luogo assoluto che è Dio stesso, “il principio che coincide con la meta finale di ogni creatura”;⁸⁶ “Con la levità di uno spirito angelico che si protende [...] danzando verso la scaturigine divina della verità, e che pertanto penetra con l'occhio dell'intelletto attraverso tutti i campi dell'essere” e del sapere, la teologia cusaniana raffigura sensibilmente, mediante il gioco spiraliforme e circolare della palla, “la sua più profonda de-

84 N. CUSANO, Sermo CCXVI, *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?* (1456), cit., p. 86B; trad. it. cit., p. 78 (il cors. è mio).

85 Ivi, p. 84B; trad. it. cit., p. 75.

86 Ivi, p. 86A; trad. it. cit., p. 77.

terminazione essenziale”:⁸⁷ quella di essere una *theologia circularis*, allo stesso tempo *brevis et facilis* e quanto di più difficile possa essere compreso, antecedente alla distinzione fra teologia positiva e negativa, *negatio et affirmatio*.

Cusano, nel *De Deo abscondito* (1440-45), esemplifica sul piano gnoseologico e linguistico questo movimento ‘vorticoso e danzante’⁸⁸ dell’anima umana nella sperimentazione di una ‘possibilità espressiva essenzialmente ossimorica’, in cui “i termini che esprimono gli attributi si riferiscono fra loro reciprocamente come in un circolo (*invicem verificentur circulariter*), come quando si dice che la somma giustizia è somma verità, e che la somma verità è somma giustizia, e così via” (*DI I*, 44; 110-1s); sicché il potere discreitivo e definitorio della mente, dovendo definire la semplicità divina in sé ineffabile che “precede tutte le cose, sia le nominabili, sia le non-nominabili” (*Deus abscond.* 9; 9m), si risolve nella simultaneità paradossale di affermazione e negazione, sì che “i pensieri speculativi vanno verso la verità nascosta procedendo per concetti che appena chiaramente intesi si superano da se stessi”.⁸⁹ Nella risposta data dal cristiano al pagano, il quale chiedeva se il nome del vero Dio (il cui essere in se stesso “non è intelligibile, benché sia il nome che denomina e distingue tra di loro tutte le cose intelligibili”) (*Quaer.* I, 18; 18m), sia esprimibile o meno, Cusano scrive:

Dirò che non è né nominato né non nominato, e neppure che è nominato e non nominato insieme, ma che tutte le cose che si possono dire disgiuntivamente (*disiunctive*) e congiuntivamente (*copulative*), per consenso o contraddizione, non gli convengono a causa dell’eccellenza della sua infinità. Egli è infatti il principio unico, anteriore a ogni pensiero che sia possibile formulare intorno a lui (*Deus abscond.* 8; 8m).

Alla replica del pagano: “Ma voi [cristiani] chiamate ‘Dio’ il vostro Dio”, e pertanto “dite il vero o il falso?”, Cusano – ovvero il protagonista del suo dialogo, che si presenta in modo lapidario e perentorio dicendo “io sono un cristiano” –, sfidando la capacità di comprendere di chiunque voglia afferrare l’assoluto con qualsiasi concetto o definizione della ragione discernente, così ribadisce:

Né l’una o l’altra cosa, né entrambe. Non diciamo il vero sostenendo che questo sia il suo nome, né tuttavia affermiamo il falso, giacché non è falso che

87 M. THURNER, op. cit., p. 122.

88 Cfr. *Ibid.*

89 K. JASPERS, op. cit., p. 904.

questo sia il suo nome. E neppure dichiariamo il vero e il falso insieme, perché la semplicità divina precede tutte le cose, sia le nominabili, sia le non nominabili (ivi, 9; 9).

Questo movimento incessante, quasi ‘vortice del pensiero logico’ in cui nessuna affermazione, sia essa positiva o negativa, riesce a permanere stabilmente per un solo istante nel suo valore di verità, e per cui “lo stesso assoluto non può essere espresso che sotto forma di opposizioni razionali” che si succedono indefinitamente (il pensiero speculativo rimanendo così di fronte a ogni determinazione oggettiva del proprio contenuto come “pensiero dell’impensabile e tensione insuperabile” verso ciò che non è razionalmente determinabile e che, proprio nella sua inafferrabilità, sempre “lo attrae di nuovo a sé” infrangendo regolarmente i risultati raggiunti dalla logica del pensiero),⁹⁰ ha quindi la propria causa nel circolo unitrinario divino, in cui consiste la vita eterna e attualissima del sommo principio (che altro non è che l’autocostituirsi immanente e intemporale della verità immarcescibile). In Dio, infatti, la fissità dei suoi vari momenti ipostatici è fluidificata nella ‘circolazione infinita delle persone divine’, la quale, essendo già da sempre rientrata nella semplicissima identità con sé attraverso lo Spirito, che salda nella perfetta identità consustanziale dell’amore (in quanto *nexus* e *connexio*) il Figlio al Padre, coincide con la *quies* o *absoluta stabilitas* del puro potere divino già sempre perfettamente in atto: l’*absolutum posset*, in cui “è in atto tutto ciò cui si può attribuire la possibilità di essere” (Pos. 9; 245), ad un tempo l’‘eternamente diveniente’ e, *simul et semel*, l’‘eternamente già sempre divenuto’ e compiutamente realizzato nella quiete (o stabile presenza) della perfezione del ‘principio-fine’ del proprio processo d’autoesplicazione circolare.

Solo una *theologia circularis* (o *in circolo*, come in circolo sono la processione trinitaria e il muro di cinta di paradiso, il cui centro infinito è Cristo), nella quale ogni pensiero affermativo o negativo si trasmuta paradossalmente nel suo opposto – non potendo essa indugiare in nessuna delle enunciazioni parziali (o congetturali) in cui di volta in volta si è espressa e realizzata, bensì inverandole piuttosto l’una con l’altra in un processo circolare di verificaione vicendevole che non può aver mai fine; sì che “quando una proposizione resta fissata come assolutamente valida, allora questo pensiero devia dalla sua retta via e s’imbatte nel vicolo cieco di false proposizioni razionali” (Jaspers)⁹¹ che irrigidiscono l’indefinita ‘ascesa

90 Ivi, pp. 856-7.

91 Ivi, p. 855.

spiraliforme' all'assolutamente indeterminabile –, può essere all'altezza di questa 'cortocircuitazione logica' delle determinazioni di pensiero che si produce nell'intimo dell'assoluto stesso. Al circolo dell'autocoscienza divina, identica al proprio centro cogitante immobile, deve cioè corrispondere *ex parte hominis* il circolo del pensiero creato, la teologia mistica dovendosi esplicitare in un discorso paradossale, e ai limiti dell'umanamente comprensibile, che risolve ogni affermazione contraria nell'identità del proprio concetto centrale assolutamente indifferenziato, inattingibile e ineffabile, portando così il pensiero logico-argomentativo all'assurdo: "Dio è tanto immenso da rimanere rispetto a ogni creatura come innominabile, inesprimibile e pienamente in conoscibile. Pur essendo nominato secondo le diverse espressioni umane e le diverse lingue delle diverse nazioni, il suo nome permane unico, sommo, infinito, ineffabile e in conoscibile".⁹²

I vari nomi, definizioni e concetti che concernono il divino, essendo "particolari, distinti, dotati d'opposizione" (*DI* I, 50; 117s), e convenendo all'unità semplicissima della vita divina soltanto "infinitamente diminuiti nel loro significato" (*ibid.*), per questa teologia, conformemente all'*Ars theologica* lulliana, sono come punti diversi situati sulla circonferenza del *murus coincidentiae*. Ora, dato che questa circonferenza si muove con un movimento infinito,⁹³ ogni 'punto-nome' sarà identico a ciascun altro; sic-

92 N. CUSANO, *Sermo I, In principio erat Verbum* (1430), cit., p. 4B.

93 In questa dottrina, che mi pare il cuore del pensiero teologico di Cusano, è senz'altro implicito un riferimento al *Liber mixtionis generalium principiorum* di RAIMONDO LULLO, in cui egli rappresenta le nove *dignitates* (o *virtutes*) fondamentali di Dio (*bonitas, magnitudo, duratio, potestas, sapientia, voluntas* ecc.) come partizioni della circonferenza divina. La loro identificazione con la semplicità dell'essere divino, espressa da Lullo con la metafora del "mescolarsi degli attributi di Dio", può essere rappresentata mediante la risoluzione circolare (*circulatio, conversio*) di ogni principio nell'altro (*omnimoda coincidentia*) e nell'affermazione della presenza della loro totalità in ogni singolo principio: cfr. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, cit., p. 124; IDEM, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., pp. 60-8 e p. 334; IDEM, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des "Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84*, cit., p. 45. In Cusano, tuttavia, questa figura viene per così dire dinamicizzata, diventando fondamentale per la stessa interpretazione della divina *Unitritas*. Per il confronto di Cusano con il pensiero di Lullo, cfr. Cod. Cus. 83 (soprattutto i foll. 94r-v), ora pubblicato da U. ROTH in *Cusanus-Texte III, Marginalien*, 4. Raimundus Lullus (*Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*), Heidelberg, Winter, 1999, pp. 32-5, e 37-8, e da T. PINDL-BÜCHEL, in *Cusanus-Texte III, Marginalien*, 3. Raimundus Lullus (*Extractum ex libris meditacionum Raimundi*), Heidelberg, Winter, 1990, soprattutto p. 24 (dove degli attributi divini Lullo scrive: "Cum uno Deo convertantur et om-

ché, ad esempio, non è dunque più vero dire che “Dio è” essere quanto piuttosto definirlo “non-essere”⁹⁴ (essendo egli di fatto “supra ipsum esse et non esse”) (*Pos.* 31; 262), più singolarità che molteplicità, più centro che circonferenza, e via dicendo: “GENTILE: Dio è verità?; CRISTIANO: No, ma

nia sint infinita”) e p. 26 (per la concezione triunitaria di Lullo: “Video Deus licet quaelibet persona sit infinita tamen non sit tria infinita sed unum divinum infinitum/ et sic de omnibus alijs dignitatibus appropriatis/ video Deus quod si quaelibet persona esset una substantia infinita eterna etc. quod tunc essent tres dijs quod est impossibile est itaque Trinitas et unitas in Trinitate”). Nel Cod. Cus. 83 è presente, oltre a numerosi *excerpta* dalle opere lulliane, una nota sui fondamenti dell’*Ars* lulliana (“Fundatur praenotata Ars”: foll. 302v-303r, ora pubblicata da R. HAUBST in appendice a *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., pp. 333-8), la quale è strettamente connessa ad una precedente “*Ars generalis*” pseudo-lulliana (foll. 277r-303r). L’autore di entrambi gli scritti, secondo i critici più autorevoli (come lo stesso Haubst), è da individuarsi (se non nello stesso Cusano) in Heymericus de Campo, il quale forse “nella primavera del 1428 portò con sé il suo allievo (Cusano) a Parigi”; oppure, in altro modo, “fece sì che egli potesse avere accesso a quelle biblioteche che gli permisero un autentico studio di Lullo”; R. HAUBST, *Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriftenstudien in Paris*, in “Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft” (1980), n. 14, p. 203. In definitiva, a proposito dei rapporti tra Cusano, Lullo ed Heymericus, si può osservare con HAUBST (sebbene egli affermi che, “per una preistoria della cusaniiana *Theologia circularis*, occorre aggiungere che anche Heymericus de Campo elaborò una simile concezione a partire da una fonte precedente, vale a dire dalla simbologia teologica del circolo di Alberto Magno”): “1. Heymericus de Campo aveva già indicato l’interscambiabilità dei principi lulliani come coincidenza. Tuttavia, almeno da questo punto di vista, al pensiero cusaniano della coincidenza si avvicina maggiormente Lullo; 2. In Cusano, l’espressione e il concetto, a partire dalla *Dotta ignoranza* spesso ritornante, di *Theologia circularis*, non rimanda né al *Parmenide* platonico, né ad Eckhart, bensì a Raimondo Lullo ed alla sua *Arte*”: *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., pp. 68-9.

- 94 “Ogni domanda richiede che intorno al proprio oggetto, si possa verificare solo una di due soluzioni opposte, e che ciò che si afferma o si nega nel caso di un problema sia diverso rispetto ad un altro problema. Ma pensare che questo valga anche per l’unità assoluta è assurdisimo, perché intorno ad essa non è che si affermi una fra due soluzioni opposte o una qualsiasi piuttosto che un’altra [...]. Non è del tutto vera quella congettura intorno a lui [Dio] che dia luogo a una affermazione cui si opponga una negazione, o che dia la preferenza alla negazione come fosse più vera dell’affermazione. Si vede che è più vero dire che Dio è nessuna di quelle cose che si possono concepire o esprimere piuttosto che dire che egli sia una di tali cose; tuttavia questa negazione, alla quale si oppone una affermazione, non è precisa. Più assoluto è dunque quel pensiero della verità che rifiuta entrambi gli opposti, sia disgiunti che uniti. Alla domanda ‘se Dio sia’ si potrà rispondere in maniera più vicina al suo senso infinito dicendo che egli né è né non è, e che egli neppure è e non è”: *Coni.* I, 25-6; 258-9s.

precede ogni verità; GENTILE: È altro dalla verità?; CRISTIANO: No, dal momento che a lui non può convenire l'alterità" (*Deus absc.*, 8-9; 8-9). Nell'infinito, scrive ancora Cusano, "essere e non essere non si contraddicono, così come qualsiasi coppia di opposti che affermino o neghino la distinzione. Il suo nome è nome di tutti i nomi (*nomen nominum*), né singolare valido per i singoli, né universale adatto a tutti e a nessuno" (*Pos.* 32; 265):

CRISTIANO: So che tutto ciò che conosco non è Dio e che tutto ciò che concepisco non è simile a lui: egli è, infatti, al di sopra di tutto; GENTILE: Dunque Dio è nulla; CRISTIANO: Non è nulla, perché il nulla risponde al nome di "nulla"; GENTILE: Se non è il nulla, è allora qualcosa; CRISTIANO: Non è neppure qualcosa. Qualcosa (*aliquid*) non è infatti ogni cosa (*omnia*). Dio, invece, non è qualcosa piuttosto che ogni cosa (*Deus absc.* 7; 7).

Questa teologia *in circulo*, per la quale "chi dice che Dio è tutte le cose, non parla con maggior verità di chi afferma che Dio è nulla o che egli non esiste affatto" (*De fil.* VI, 60; 127s), è ad un tempo e "la teologia *affermativa* che, dell'uno, afferma tutte le cose, e la negativa che, del medesimo uno, nega ogni cosa, e la *dubitativa*, che né nega né afferma, e la *disgiuntiva* che una cosa nega e l'altra afferma, e la *copulativa* che congiunge affermativamente gli opposti o che, negativamente, questi stessi opposti congiunti del tutto rifiuta" (ivi V, 59; 55m; il cors. è mio). Dio, infatti, essendo al di là di ogni affermazione e negazione, "è il principio di tutte le cose come ineffabile, giacché è il principio di tutte le cose esprimibili. Tutte le cose che si possono dire non esprimono l'ineffabile, tuttavia ogni espressione manifesta l'ineffabile" (ivi IV, 54; 51m).

Tutto quel che [...] viene a lui riferito, non è altro che un modo qualunque con cui chi parla discorre dell'ineffabile, così come queste due specie, uomo e asino, esprimono in modo diverso il medesimo genere dell'animalità, la specie umana in modo razionale, la specie asinina in modo irrazionale. Secondo l'espressione della specie umana all'animalità sembra convenire la razionalità, secondo l'espressione della specie asinina sembra invece convenirle l'irrazionalità. Ma chi intuisce il genere stesso, che è esaltato al di sopra delle differenze e a cui, per questa ragione, non si confà alcuna differenza, s'avvede che ciò che la specie esprime è un certo modo differenziale del genere stesso, esaltato al di sopra delle differenze (ivi VI, 60-1; 56m).

L'unica possibilità di nominare quel Dio che è "al di sopra di ogni affermazione e negazione, al di sopra di ogni porre e togliere, al di sopra di ogni opposizione, mutamento e non non mutamento" (*De dato* III, 79; 149), in altri termini, consiste nel far coincidere circolarmente ogni nome con l'al-

tro (di fatto neutralizzandoli nell'unica e ineffabile definizione di Dio: quel "nome unico e tuttavia santissimo dato da Dio, il cui senso non può essere appreso dall'umano intelletto, che è il *Tetragrammaton*"),⁹⁵ così come i vari colori, disposti su una ruota che gira su se stessa, si neutralizzano nell'assoluta indifferenza del candore incolore della luce (la *claritas lucis*) (*Apex*, 123; 370), che tutti li risolve in sé nella *coincidentia* immobile del proprio centro assolutamente incolore: "Il circolo infinito abbraccia tutti i modi di dire. E l'intera teologia è come un circolo nel quale tutte le cose sono uno", e tutti i nomi si risolvono nel nome infinito, assolutamente ineffabile, di Dio, che è "la semplicità di quel circolo nel quale tutti i nomi sono uno solo" (*Compl.* XIV, 80; 638).

Cusano, nel *De possest*, conformemente a questa *logica circolare dell'infinito* – "essenzialmente diversa da quella logica e teoria della conoscenza guidata dal principio secondo cui si deve evitare la contraddizione"⁹⁶ –, logica che si esplica sul piano del discorso nella circolarità e interscambiabilità tra i vari predicati dell'assoluto, ricorre all'enigma sensibile del gioco della trottola (*ludus trochi*); essa, con quanto più vigore è lanciata dal braccio del fanciullo, tanto più rapida gira su se stessa; sicché, "quando essa si trova nel momento del massimo moto, sembra star ferma e quieta (*stare et quiescere*)", e "tutti i suoi punti sono un solo punto" immobile (*Pos.* 23; 259):

Descriviamo il circolo *B-C* che giri intorno al punto *A*, come se fosse la circonferenza superiore della trottola. E vi sia un altro circolo *D-E* [che rimane immobile: *n.d.A.*]. Non è vero che quanto più velocemente il circolo mobile ruota attorno a sé, tanto meno sembra muoversi? [...] Ammettiamo che il poter muoversi (*posse moveri*) sia in esso in atto, cioè che esso si muova in atto tanto quanto è possibile. Non apparirebbe del tutto fermo? [...] Quando il moto arrivasse alla velocità massima, i punti *B* e *C* si troverebbero nello stesso punto del tempo col punto *D* del circolo fermo, senza che uno dei due punti, cioè *B*, fosse anteriore temporalmente a *C*, altrimenti il moto non sarebbe massimo ed infinito; e tuttavia non avremmo moto ma quiete, perché in nessun momento del tempo quei punti si allontanerebbero dal punto fisso *D*. [...] Dunque tutto il circolo, simultaneamente, anche se fosse massimo, in ogni istante coinciderebbe con il punto *D*, anche se questo fosse minimo. E non solo coinciderebbe coi punti *D* ed *E*, ma con ogni punto del circolo *D* [...]. In Dio le cose distanti non distano. Infatti i punti *D* ed *E* distano di un diametro del circolo di cui sono punti opposti, ma non in Dio. Quando infatti *B* viene sul punto *D*, esso è anche insieme sul punto *E*. Così tutte le cose che distano

95 N. CUSANO, *Sermo I, In principio erat Verbum* (1430), cit., p. 5A.

96 W. BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken Cusanus*, cit., p. 431.

nel tempo in questo mondo, in Dio sono presenti. E quelle che distano per opposizione, in lui sono congiunte. E quelle che distano per diversità, in lui sono identiche [...]. *Anche le ragioni eterne, che nelle cose sono diverse e differenti fra loro, in Dio non sono varie.* Sebbene si concepiscano i punti del circolo *B-C* come le ragioni delle cose, ossia le idee, tuttavia esse non costituiscono una pluralità, perché tutto il circolo coincide con un punto. Quando infatti *B* coincide con *D*, tutto il circolo coincide con *D* e tutti i suoi punti sono un punto solo, anche se appaiono molti quando si guardi al circolo *D-E* [...] ed ai suoi punti (ivi 23-8; 255-61; il cors. è mio).

Dunque, scrive Cusano, quanto alla *Dei cognitio* “non essere turbato dalla forza del nome, ma è necessario considerare la coincidenza, l’uguaglianza somma e la semplicità di quel circolo nel quale tutti i nomi sono uno solo. Allora ciò che sembra assurdo per un nome, diventa tollerabile per un altro, il quale è diverso per noi, ma non là dove è realmente sinonimo” (*Compl.* XIV, 83; 639): per questa teologia “l’aver di Dio è il suo essere, il muoversi è stare, il correre è riposare, e così dicasi degli altri attributi” (*De vis.* III, 12-3; 269), come il conoscere e l’amare, senza poter così tener rigidamente distinti un attributo (congetturale) dall’altro. Detto altrimenti, “nelle persone [divine] l’aver è l’essere. La vita vivificante del Figlio è come quella del Padre, cioè è della medesima natura ed essenza” (*Princ.* 11; 725), per cui ciò che si dice dell’una è vero anche dell’altra. In generale, scrive Cusano, “tutte le cose che si predicano di Dio non possono differire realmente fra loro data la somma semplicità di Dio, sebbene noi attribuiamo a lui nomi diversi in base a una diversità di ragioni”; sicché, “sebbene attribuiamo a Dio vista, udito, gusto, odorato, tatto, sensi, ragione, intelletto, e simili, secondo la ragione che sta alla base del significato di ciascuna di queste parole, tuttavia in lui il vedere non è altra cosa dall’udire, dal gustare, dall’odorare, dal toccare, dal sentire, dall’intendere. Perciò si dice che tutta la teologia è *circolare*, perché uno degli attributi può sempre affermarsi dell’altro” (*De vis.* III, 13; 269; il cors. è mio).

Onde la sapienza infinita, che non è altro che l’infinità assoluta, non è più sapienza che non sapienza, se guardiamo alla forza della parola [...]. È chiaro, infatti, che l’infinità quando si aggiunge alla parola, si contrae dalla sua infinità assoluta alla ragione di significare della parola. E questo non è possibile, perché l’infinità assoluta non è contraibile da parte di nessuna ragione (*Compl.* XII, 68; 636).

Le tre ipostasi del divino, data l’assoluta semplicità del principio eterno, si risolvono così circolarmente l’una nell’altra: Dio, allora, non è più Padre che Figlio, e non è più Figlio che Spirito, in quanto nell’unità infinita ed

eterna dell'essenza divina il Padre è sia Figlio sia Spirito, il Figlio è sia Padre sia Spirito, e lo Spirito è sia Padre sia Figlio; o, detto altrimenti, "Dio non è né Padre, né Figlio, né Spirito Santo, ma soltanto infinito", quella "presenza massima" ed indivisibile, cioè, che è *principium sine principio* (DII, 55; 123s). Cusano, come si è già visto, esprime questa identità sostituendo alla triade tradizionale, articolata dal trinomio Padre, Figlio e Spirito Santo – formulata dai "dottori santissimi" (ivi I, 18; 83s) a partire da una certa similitudine con le creature –, quella più conforme al tenore speculativo della sua meditazione, mutuata dalla scuola di Chartres,⁹⁷ di *unitas, aequalitas, nexus* (cfr. *ibid.*): "L'unità che è entità (*entitas*), genera l'uguaglianza che è uguaglianza d'essere, e genera lo Spirito Santo, che è nesso o amore dell'unità e dell'uguaglianza" (*De ludo* II, 102; 906). Ora,

poiché l'unità precede ogni alterità, la quale comporta sempre almeno una dualità, l'unità è eterna. Allo stesso modo, poiché l'uguaglianza precede ogni disuguaglianza – la quale implica defezione dalla prima e si elimina riducendola ad essa – e quindi precede anche la molteplicità, senza la quale la molteplicità non può esistere, l'uguaglianza è eterna. La connessione [poi] è anteriore alla divisione, in quanto la connessione procede dall'unità, mentre la divisione deriva dalla molteplicità. Questa è la ragione ecc. [per la quale anche la connessione è eterna: *n.d.A.*].⁹⁸

In altri termini, "l'unità eterna, la sua uguaglianza eterna, il nesso eterno di entrambe, non sono eterni molteplici e divisi (*plura divisa aeterna*), bensì la stessa eternità non moltiplicabile del tutto indivisibile ed inalterabile" (*Ven.* XXV, 69; 106): difatti, scrive Cusano, "non vi può essere che una sola eternità e una sola infinità",⁹⁹ che è la stessa *aeterna Triunitas* di Dio (ivi, 69; 107): "E sebbene l'unità generante non sia l'eguaglianza generata da essa, né il nesso che ne procede, l'unità non è altro; né altro è l'eguaglianza, né altro è il nesso, in quanto essi sono il non-altro che è anteriore all'altro" (*ibid.*).

In tal senso, nonostante la distinzione ipostatica tra le diverse persone della Trinità divina, "il Padre è Dio in atto, il Figlio è Dio in atto, lo Spirito Santo è Dio in atto; il Figlio e lo Spirito Santo sono in atto nel Padre, il

97 Questa formula, a dire il vero, è già presente in SANT'AGOSTINO (*unitas-aequalitas-concordia*) nel *De doctrina christiana*, I, 5: "In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia: et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritu sancto"; in PL, vol. XXXIV, col. 21.

98 N. CUSANO, *Sermo XXII, Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 345B; trad. it. cit., p. 688.

99 Ivi, p. 348A; trad. it. cit., p. 690.

Figlio e il Padre sono in atto nello Spirito Santo, il Padre e lo Spirito Santo sono in atto nel Figlio” (*DI* II, 82; 151s). Gli appellativi stessi di Padre, Figlio e Spirito Santo, in quanto nomi determinati imposti dal potere discernerente della *ratio*, se applicati rigidamente a Dio possono dunque ingenerare fraintendimento, facendo pensare alla coesistenza in Dio di tre infiniti realmente distinti. I nomi in generale, afferma Cusano, “sono imposti alle cose per un atto dell’intendimento che implica un rapporto proporzionale e una distinzione”; essi, pertanto, “non possono convenire al Dio infinito, che sussiste nella sua semplicità assoluta, e che non ha rapporto proporzionale con nulla. È dunque impossibile per noi uomini definire la Trinità con un segno qualsiasi, né attraverso una rappresentazione o una definizione qualunque”.¹⁰⁰ E da ciò consegue che noi non chiamiamo Dio “né uno né trino né con qualsiasi altro nome, poiché eccede ogni concetto di uno, di trino e di qualunque altra cosa nominabile; ma da lui rimuoviamo ogni nome di cosa concepibile, dato che le eccede tutte” (*Pos.* 49-50; 277). Ora, “poiché parlare così di Dio ineffabile è parlare con una parola che è al di sopra di ogni parola e silenzio, ove il tacere stesso è parlare, tale parola non è di questo mondo, ma del regno eterno” (*De dato* III, 79; 149).

Il nostro concetto [...], che non è per sé, ossia assoluto, ma è concetto di altro, non può concepire il concetto per sé, il quale non è concetto di una cosa più che non lo sia di un’altra, essendo assoluto. Perciò questo concetto di Dio infinito, senza limiti, ossia inconcepibile, lo diciamo necessariamente anche ineffabile. Infatti quel verbo non può essere da noi finito o definito mediante nessun nome o termine, dato che non può essere concepito (*Pos.* 49; 277).

Ora, riprendendo l’enigma del gioco della palla, l’anima umana, per ottenere la vita beata dei figli di Dio, dovrà giungere alla ‘circonferenza-centro’ che è Cristo. In Cristo, in quanto Uomo Dio, lo si è detto, “sono la stessa cosa il centro della vita del creatore e la circonferenza della creatura”, la verità in se stessa inattingibile e la via che conduce gli esseri spirituali sino ad essa; sicché l’Uomo Dio, in quanto fonte della vita e assoluto mediatore, “è allo stesso tempo centro della vita del creatore e circonferenza della creatura” (*De ludo* II, 88; 900), identità di moto infinito ed eterna stabilità, ovvero “il solo mediatore per il quale si può avere accesso alla vita vivente” (ivi 90; 900) che lui stesso è, vita incorruttibile che da tutta l’eternità riposa nella sua stabilità inalterabile. Cristo, scrive Cusano,

100 Ivi, p. 242A; trad. it. cit., p. 685 (Il cors. è mio).

è il centro di tutte le creature beate. Considera che la sua circonferenza è della natura circonferenziale di tutte le circonferenze, cioè delle creature razionali. E poiché è identico di identità personale con il centro di tutte, cioè con il creatore, tutti i beati rappresentati dalla circonferenza dei circoli nella circonferenza di Cristo (la quale è simile alla natura creata), qui riposano e raggiungono il fine per l'unione ipostatica della circonferenza della natura creata con la natura increata, della quale nessuna può essere più grande (ivi 88; 900).

Il moto infinitamente veloce e rotatorio, identico a quello del muro della coincidenza e della divina Unitrinità, con cui Cristo “muove la sfera della sua persona in modo da riposare nel centro della vita” (ivi I, 56; 886), sarà allora identico alla quiete sempiterna del centro paterno: “Dio è la quiete massima nella quale ogni moto è in quiete”; ora, la quiete massima, coincidente con il moto infinitamente veloce, “è la misura di tutti i movimenti [...]”. In lui tutti i movimenti naturali riposano come nel loro fine e ogni potenzialità trova compimento come nell'atto infinito” (DI I, 47; 100v).

L'anima, pervenendo a Cristo con il suo movimento a spirale, si muoverà essa stessa con un movimento circolare ad un tempo minimo e massimo, in cui consiste quel dinamismo semovente del pensiero “che ha per oggetto se stesso come movimento”, l'autocoscienza umana (*sui cognitio*).¹⁰¹ Questo movimento, tradotto in termini gnoseologici, corrisponde alla messa in circolo delle varie facoltà dell'animo, risolvendole l'una con l'altra in una sola e semplice *mentalis visio*, assolutamente semplice e indifferenziata, che è quel “puro potere della mente” antecedente alla distinzione tra le varie facoltà – e questo puro potere indifferenziato e radicale dello spirito, lo si è visto, corrisponde alla forza mentale esplicantesi nella pura visione mistica dell'Uno, coincidenza perfetta di massima *attività* della mente (in quanto intelligenza “rapidissima”) e di assoluta *passività* (risolvendosi essa in un puro e semplice accoglimento di un dono superiore del Padre dei lumi): la mente, scrive Cusano, giunta all'apice delle sue possibilità, “è una

101 R. LAZZARINI, op. cit., p. 27. Quest'autocoscienza mistica, poi, in quanto identica alla *Dei cognitio*, si può anche dire 'eteroconoscenza', in quanto l'uomo può conoscere realmente se stesso solo in quanto illuminato da Dio che lo conosce così come esso realmente è. Questa *sui cognitio*, per meglio dire, è la coincidenza assoluta di vedere (*videre*) ed esser visti (*videri*), conoscenza nella quale non dobbiamo più considerarci soltanto come forme o soggetti conoscenti, bensì anche come “oggetti di una forma conoscente superiore: *quella divina*”, in cui l'intelletto diviene infine oggetto della visione assoluta di Dio: ivi, p. 41. In effetti, si potrebbe ancora dire con l'autore, “l'anima umana tanto più intende se stessa, quanto più si identifica con il suo esemplare in Dio”, secondo cui essa è, ad un tempo, fatta (traendola *ex nihilo*) e conosciuta nella sua essenza: ivi, p. 47.

energia semplice, nobilissima, nella quale coincidono l'intendere e l'amare (*intelligere et diligere*)", l'agire e il patire, così come il vedere (o conoscere) e l'udire (o credere), il vedere e l'esser-visto.¹⁰²

Ciò che ascende fino alla *facialis visio* del divino, essendo essa *visio simplex mentis*, non sarà dunque più intelletto che amore, più contemplazione che desiderio, più *intellectualis intuitus* che *affectus*, poiché alla divina coincidenza della *unitrinitas*, che non è più memoria (Padre) che ragione (il *logos* divino o *Verbum*) o volontà (lo Spirito Santo), deve corrispondere la risoluzione circolare delle varie facoltà umane in una sola apertura estatica e indifferenziata, capace di accogliere quello specchio semplicissimo della verità che, per dono della grazia, "si trasfonde nello specchio vivo intellettuale (*se transfundit in intellectualem vivum speculum*)" della mente creata (*De fil.* III, 49; 46m), fino a coincidere con esso nell'unità ipostatica della divino-umanità del volto di Cristo. La stessa verità tanto ricercata è quella "scienza sapidissima detta sapienza", in cui la luce intellettuale della verità si fa diletto che alimenta costantemente il nostro desiderio d'amore; sicché, scrive Cusano, "Gesù Signore mi si è fatto di continuo sempre più grande nel pensiero e nell'amore" (*DI*, ep. auct., 163; 236s): sapienza deriva infatti da *sapor*, ed è oggetto tanto dell'*intellectus* quanto dell'*affectus*.¹⁰³ Ora, "l'intendere dell'anima intellettuale è il suo essere; e intendere la realtà desiderata è per essa vivere"; vivere la vita eterna e beata dei figli di Dio, in altri termini, "consiste nell'*apprendere*, quale suo ultimo oggetto, la realtà *desiderata* nella sua stabilità" (ivi III, 150; 222s), un contatto sperimentale che risulta quindi dalla sintesi del conoscere e del desiderare.

La mente, in quanto creata a immagine e somiglianza del principio unitrino, è essa stessa dotata di una costituzione trinitaria: l'anima, seguendo

102 G. SAIITA, op. cit., p. 54.

103 Analogamente, nella predica in volgare sul *Pater noster* già citata, CUSANO afferma che nella nostra natura intellettuale noi possiamo trovare un'essenza spirituale, l'intelletto e la volontà: "La sua essenza ha un'inclinazione all'eternità e all'immortalità, l'intelligenza ha l'inclinazione alla verità, la volontà l'inclinazione al bene". Ora, questi molteplici aspetti (eternità, verità e bene) dell'unico vero, in cui le nostre facoltà riconoscono il proprio oggetto particolare, si unificano nella stessa essenza una e trina di Dio: la natura celeste, infatti, "è un riflesso di Dio e della santa Trinità: nella sua immortalità essa è un riflesso di Dio Padre che è eterno; nella sua intelligenza – cioè nella verità che brilla nell'intelligenza e per la quale l'intelletto possiede lo splendore della sapienza rivolta alla verità –, essa è un riflesso di Dio Figlio; nella sua volontà, che, illuminata dallo Spirito Santo, non desidera altro che il bene, essa è un riflesso dello Spirito Santo": ivi, p. 406A e B; trad. it. cit., p. 44.

Agostino,¹⁰⁴ si articola dunque in memoria (“il principio presupposto che ha la precedenza originaria”), intelletto (“l’esplicazione nozionale” della prima facoltà, “il verbo della memoria intellettuale che in greco si chiama *logos*”) (cfr. *Aequal.* 28; 705) e volontà (l’amore o desiderio, “che procede dall’intenzione della prima e della seconda come il fine desiderato”) (cfr. ivi 12; 696). A ognuna di queste facoltà corrisponde una peculiare estasi temporale (passato, presente o futuro), in quanto raccolta intemporalmente nella semplicità del proprio essere mentale. L’anima, rientrando in sé e raccogliendosi dalle alterità divise del mondo della contrazione, si scopre così “similitudine dell’eternità”; vede cioè “di essere tempo unitrino intemporale”, che non è l’eternità, bensì tempo complicato e raccolto nell’unità semplice dell’anima, nella quale in un solo e medesimo istante (*nunc*) “la generazione del secondo tempo succede al primo, la processione del terzo da ambedue”, passato presente e futuro saldandosi così nella semplicità dello spirito creato come nell’“uguaglianza delle tre ipostasi del tempo intemporale” (*unitrinitas temporis intemporalis*) (ivi 18; 700): “La ragione dell’anima non dipende quindi dal tempo. Ma la ragione della misura del movimento, che si chiama tempo, dipende dall’anima razionale. Perciò l’anima razionale non è sottomessa al tempo, ma è anteriore al tempo” (*De ludo* II, 118; 912). Ora, quanto più l’anima si avvicina al centro della propria vita intellettuale, che è Cristo, in cui moto e quiete s’immedesimano, tanto più essa si approssima al moto infinitamente veloce dell’Unitrinità divina, risolvendo le sue varie facoltà nel proprio centro sostanziale, che è la perfetta identità (o non-alterità) di memoria (passato), intelletto (presente) e volontà (futuro), sintesi spirituale che è la *perpetuità* dell’anima, l’immagine viva dell’eternità attuale divina.

Quello che l’anima vede in sé è un tempo senza tempo [...]. Il tempo passato, che è e sarà sempre passato, è il tempo perfetto. Il tempo presente che è stato, e sarà sempre presente, è il tempo perfetto. Così anche il tempo futuro che è stato e sarà sempre futuro, è il tempo perfetto. E questi non sono tre tempi perfetti, ma un solo tempo perfetto: perfetto nel passato, perfetto nel presente e perfetto nel futuro. Questo tempo non potrà mai venir meno. Il passato come passato non viene meno, perché è, e sarà sempre, passato. Così neppure il presente né il futuro. Non c’è dunque nulla di nuovo in questo tempo intemporale dove nulla è passato, che non sia anche presente e futuro, anche se gli eventi passati sono venuti meno nel passato, i futuri ancora non sono nel futuro, ma sono solo presenti nel presente [...] (*Aequal.* 368; 696).

104 Cfr. *De Trinitate*, cit., IX, 10; in PL, vol. XLII, col. 696.

Da questo punto di vista, afferma Cusano, i circoli rappresentano “i gradi della visione. In ogni circolo si vede il centro comune a tutti: più vicino in quelli che sono più vicini [a Cristo], più lontano in quelli che sono più distanti. E poiché non si può vedere al di fuori di esso, poiché il centro non si vede se non nel circolo, al di fuori del grado della visione eterna e senza [Cristo] non si vede la vita dei viventi ossia la luce delle luci intellettuali” (ivi 85; 898). I circoli più vicini al centro, come si è già detto, sono poi quelli in cui il movimento dell’intelligenza si fa più rapido, le intelligenze angeliche e quelle beate dei figli adottivi di Dio, passando così quest’ultime dalla semplice *collatio* delle verità parziali – conformemente alla convertibilità a suo luogo enunciata tra *intelligere* e *colligere* – alla visione unitiva-intuitiva (che è sempre un modo della *simultanea visio* divina) dell’unico vero imparecchiabile.

Qui, dove il movimento della ‘ricerca intellettuale’ si salda con la quieta stabilità del ‘possessione dell’amore’, in cui il *principium mentalis desiderii* coincide con il *finis eiusdem mentalis desiderii* (Apex, 126; 374), l’anima raggiunge la propria beatitudine incorruttibile: si tratta di una vita (che si esplica sempre come un certo movimento) potenziata infinitamente, vale a dire così accelerata, infinitizzata da essere quieta ed eterna *praesentia* soddisfatta, possesso pieno di sé e fruizione intemporale del proprio *desideratum* da sempre ricercato (Cristo): ecco “la gioia senza pause dei figli di Dio”, sintesi di moto e quiete, continua insorgenza del desiderio e perfetta sazietà che non potrà mai venir meno. Infatti, di quella *fons intellectualis vitae* che è Cristo, detta anche *fons Sapientiae* – fonte che è “nella profondità del pozzo vivo” della divino-umanità di Gesù, da cui sgorga “l’acqua spirituale che manifesta se stessa”, e che zampilla e “riversa continuamente se stessa in colui che ha sete”¹⁰⁵ –, “tutti si saziano di quanto desiderano, eppure continuano ad avere sete” (*De ludo* II, 88; 900): “Nessuno sarà mai sazio di quell’incomprensibile che è superiore a ogni comprensione, ma continuerà sempre a cercare di comprenderlo meglio” (Apex, 118; 365).

105 N. CUSANO, Sermo CCLXXIV, *Loquimini ad petram coram eis* (1457), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XIX, *Sermones* IV (1455-1463), fasc. 6 (Sermones CCLXVIII-CCLXXXII), a cura di H.D. Riemann, 2005, pp. 523B-524A, 526A; trad. it. di L. Mannarino, in CUSANO, *Il Dio nascosto*, cit., pp. 96-7, 101.

CONCLUSIONI

Il presente lavoro ha inteso proporre un quadro d'insieme del pensiero 'filosofico-teologico' di Cusano, assumendo come filo conduttore il tema della "visione speculare", ricco di suggestioni e implicazioni ermeneutiche.

La *visio mystica* cusaniana, alla luce della metafora catottrica enunciata, deve essere intesa quale sguardo rifratto dallo specchio perfetto della verità: il *Verbum* divino, lo *speculum omnis perfectionis*, sulla cui superficie piana e diafana chi guarda viene trasfigurato miracolosamente nell'oggetto della propria visione, conseguendo così la *filiatio Dei adoptiva*. D'altro canto Dio Padre, generando eternamente la sua stessa *perfectissima apparitio* nel Figlio, può definirsi quale *visio absoluta*, in cui soggetto e oggetto della visione si compenetrano senza residuo in un'identità 'relazionale' che Cusano approfondisce sul piano della propria dottrina teologica trinitaria come *sui ipsius cognitio, absolutus conceptus* (cfr. capitolo IV). In relazione alla visione incontratta, assoluta e simultanea divina, lo sguardo umano è una partecipazione (sempre imperfetta e di riverbero, affetta dall'alterità varia del molteplice) dell'unica *facies facierum*, che coglie il volto divino in una maniera individuale e singolarissima, che dipende strettamente dall'angolo visivo dello sguardo (*angulus oculi*).

Lo studio qui condotto, nella sua articolazione complessiva, si è prevalentemente concentrato su alcune metafore-guida, o "enigmi sensibili", intorno ai quali si raccolgono i motivi più ardui e teoreticamente rilevanti della speculazione di Cusano. Proprio in relazione a questi 'tropi filosofici' si vogliono ora enucleare, per sommi capi, le acquisizioni teoretiche più significative della ricerca condotta sul pensiero cusaniiano.

Anzitutto, attraverso un attento esame dell'esperienza visiva raccomandata da Cusano ai monaci di Tegernsee, quella dell'icona del Cristo onniveggente, la filosofia religiosa cusaniiana dà vita a un 'gioco degli sguardi e degli specchi' (reciproci e complementari) tra uomo e Dio, in cui la partecipazione della realtà esplicita al proprio principio si lascia ritradurre

nell'alternanza magistrale di metafore catottriche che si giocano sul crinale d'immanenza e trascendenza, teologia positiva e teologia negativa, conoscenza e ignoranza, identità e differenza. L'*icona Dei*, in quanto *figura substantiae Patris*, è il principio eteronomo e trascendente della facoltà umana del conoscere. Dio Padre, schematizzando se stesso attraverso i tratti distinguibili lasciati dall'impronta misteriosa del volto di Cristo (*vera icon*), ci avvicina sovranaturalmente alla verità ineffabile, facendoci ascendere dalla conoscenza intellettuale all'*unitiva visio*, in cui 'chi vede', a causa del potere sovranaturale d'irradiazione dell'immagine contemplata, si trasforma miracolosamente nell'oggetto della visione'. L'immagine di Cristo possiede così la profondità di un'effigie speculare del divino che è in grado di offrire alla contemplazione, oltre che se stessa, anche l'immagine di colui che l'osserva: quest'ultimo, contemplando l'*imago cuncta videns*, giunge a confondere il proprio volto, per una sorta di 'sovrapposizione empatica e identificante', con quello dell'umanità dolente del Figlio di Dio, trovando in essa la propria norma e il proprio modello (cfr. l'*Introduzione*, punto c, e il capitolo II).

Altra similitudine fondamentale è la figura paradigmatica P, con l'ausilio della quale Cusano descrive l'ascesa delle facoltà conoscitive come "un moto di reciproca progressione" della base delle tenebre (il mondo caotico della materia, della dispersione dell'unità nella molteplicità varia del creato e dell'ignoranza) verso il vertice della luce (Dio, l'Uno, ovvero l'identità assoluta), e viceversa (cfr. capitolo I). Qui, come si è cercato di evidenziare, il peccato originale diviene momento d'indispensabile mediazione teologica sia dello strutturarsi gerarchico e graduale dell'universo, sia della descrizione della via mistica cusana, la quale procede, conformemente a quell'ordinamento gerarchico, dalla varia sensibilità – attraverso la *ratio discernens*, che è una facoltà essenzialmente mediatrice – alla visione intellettuale e unitiva (cfr. capitolo IV). Il tema della caduta, infatti, introduce all'interno della rigida catena dell'essere di ascendenza neoplatonica il tema cristiano della libertà umana. Il libero volere, in particolare, fa sì che il rapporto fra mondo della contrazione del finito e assoluta semplicità di Dio non sia rigidamente stabilito una volta per tutte; esso, ben diversamente, diviene mobile e flessibile, dinamicamente aperto alla possibilità della chiusura e dell'impermeabilità alla luce della verità (e in ciò è insita l'ignoranza colpevole, quella liberamente scelta dello stolto e dello scellerato), così come alla conversione degli spiriti creati all'Uno. Quegli stessi specchi contratti che sono le menti, anziché riflettere staticamente il *lumen veritatis*, possono cioè mondarsi, correggersi e sciogliersi dalla varia alterità

sensibile e razionale che li offusca, per orientarsi da se stessi al lume indivisibile del divino e riflettere il suo bagliore inesauribile in misura più o meno perfetta (anche se nessuno di essi potrà mai raggiungere la precisione assoluta, che resta in se stessa impartecipabile e ineffabile). Ora, è proprio in quanto l'intelletto creato è affetto dal peccato che l'oggetto dell'umana intuizione del vero può essere solo il Verbo incarnato e rivelato, il Redentore – Cristo, vero rigeneratore delle facoltà alterate in seguito alla caduta, può mostrarci in modo incomprensibile il *Deus absconditus* poiché riscatta la nostra ragione degradata e affetta dalla cecità tenebrosa dell'ignoranza facendola ascendere sovranaturalmente dalla servitù rispetto al mondo dell'alterità e della differenza, “in cui regna il maligno” (la base della piramide delle tenebre), alla *visio unitiva* del principio unico e inalterabile dell'essere.

Mediante l'immagine mistica del muro della coincidenza dei contraddittori, che cinge come un baluardo la verità intellettuale posta al centro del giardino del paradiso come *fons intellectualis vitae*, la verità salvifica si rivela come lo stesso arido legno della croce, in cui morte e resurrezione, abbassamento e innalzamento, ignoranza (quella consapevole di sé, la *docta ignorantia*) e conoscenza intellettuale giungono paradossalmente a identificarsi (cfr. capitolo I). Di conseguenza, la via mistica cusaniiana si configura come un cammino di tipo ‘patico’, per cui l'ottenimento della filiazione divina, che coincide con la *théosis* approssimativa del sapiente convertitosi nel corso della propria *venatio philosophica* alla fede, è una vera e propria *memoria passionis Iesu*. Solo chi, al cospetto dell'umanità sofferente del Figlio, riconosca la propria costitutiva ignoranza e fallibilità ‘purgandosi’ con lui in questa passione e umiliazione di sé (*exinanitio*) può accedere – attraverso il richiamarsi vicendevole di *sui ipsius cognitio*, riconoscimento della propria costitutiva ignoranza e fragilità (*propriae imperfectionis aestimatio*) e *Dei cognitio* (nesso problematico che trae significativamente spunto dalle riflessioni di Petrarca) – all'eternità del cielo intellettuale dell'intuizione più semplice. Proprio qui, a ben vedere, attraverso la conversione teologica di morte-resurrezione, ‘legno della croce’-‘albero della vita’, il cusaniiano ‘pensiero della coincidenza’ assume nuova concretezza e rilievo, trovando in essa il suo vero centro ispiratore di carattere religioso.

Il *ludus globi*, in ultimo, per le varie stratificazioni concettuali che sembra compendiare, risulta essere l'enigma più ostico da sciogliere. Nella parte conclusiva del lavoro (capitolo V), tuttavia, si è cercato d'evidenzia-

re come la sua specificità consista innanzitutto nell'essere un modello euristico applicabile all'ascesa mistica della mente verso l'Uno – centro di ogni circonferenza concentrica su cui si muove *spiraliformiter* lo spirito creato come una “palla concavo-convessa” verso il fine ultimo della sua vita mortale: la beatitudine intellettuale dei figli adottivi di Dio. Il *Ludus globi*, inoltre, risulta determinante sia per la descrizione della vita intratrinitaria divina, sia per la delineazione della cosiddetta *theologia circularis* di Cusano.

Il centro misterioso della divinità, la sua essenza abissale da cui s'irraggia la periferia circolare costituita dalla generazione/procezione delle sue ipostasi personali (*unitas*, *aequalitas* e *nexus*; ovvero Padre, Figlio e Spirito Santo), è l'identità assoluta di moto massimo e quiete. Esso, quale eterna identità in se stessa assolutamente immobile, coincide con ogni punto della circonferenza della vita triadica divina che da quel centro inesteso stesso procede nel suo eterno processo d'autoesplicazione immanente. Cristo, in tal senso, per la sua piena consustanzialità con il Padre e con lo Spirito (in ciascuna delle persone è contenuta ipostaticamente l'intera divinità), è sia centro che circonferenza divina, muovendo la sfera della sua persona in modo tale da riposare nell'identità centrale e semovente della vita stabile e quieta del principio unico e inalterabile. In quanto posto sulla ‘periferia circolare’ della vita triadica del principio (che dal Padre, attraverso il divino ‘autoconcetto’ del Verbo, giunge alla propria autocoscienza nello Spirito), Cristo, quale via e porta (*ostium*) della salvezza, s'incontra con il moto spiraliforme dell'ascesa dell'anima all'Uno, coinvolgendola in un movimento ascendente senza fine (diretto verso il centro dell'*hortus paradisi*, in cui abita la verità, Cristo stesso), che può essere descritto come la ‘messa in circolo’ delle varie facoltà conoscitive, attraverso cui si perviene all'identità dinamica di tutti i nomi e concetti stabiliti dalla *ratio* per tentare di ‘de-finire’ l'infinito in atto. Preso in questo vortice, che riflette la stessa ‘circuminsezione’ delle divine ipostasi, il sapere teologico si risolve così in una ‘circolazione infinita di discorsi’ che è, a ben vedere, la cortocircuitazione logica di teologia catafatica e apofatica, per cui ogni affermazione su Dio – come viene esemplificato attraverso il gioco della trottola (*ludus trochi*) – deve essere neutralizzata dalla negazione corrispettiva (o affermazione opposta), e così via all'infinito. Che questo movimento incessante d'autolimitazione delle pretese del nostro *posse contractum rationis* non assuma alcun tratto scettico e nemmeno relativistico, ma piuttosto insista sul richiamo alla costitutiva inafferrabilità e inesauribilità del vero, è forse ancora oggi il tratto più vitale della speculazione teologica cusaniiana.

INDICE DEI NOMI

- Adorno F., 41n.
 Agostino d'Ippona (santo), 17, 81, 81n, 90n, 100n, 162n, 183, 183n, 184n, 186, 200, 200n, 201n, 220, 225, 261n, 263n, 275n, 301n, 305.
 Albergati N., 106n, 107n, 164n, 197n, 206, 206n.
 Alberti L.B., 133, 134n, 136.
 Alberto Magno, 50, 87n, 297n.
 Alici L., 162n.
 Almansi G., 139n.
 Alvarez Gómez M., 54n, 95n, 98n, 217n, 234n, 235n, 241, 241n.
 Anselmo d'Aosta (santo), 17, 225.
 Aquilecchia G., 216n.
 Aracri B., 62n.
 Aristotele, 83n, 182, 183, 185n, 259, 259n.
 Arnaldez R., 68n.
 Aurelio Ambrogio (santo), 61, 61n.
 Ayndorffer C., 20n, 61n, 64n-66n, 70n, 73n, 75n, 78, 79n, 83n, 89n, 112n, 127n, 149n, 226, 230n, 233n, 235, 236n, 237, 237n, 240n, 241n.
 Baader von F., 136n.
 Bacone R., 156n.
 Baltrušaitis J., 145n.
 Bascour H., 12.
 Basilio di Cesarea (santo), 135n.
 Bauer L., 27n.
 Baur L., 12, 13, 38n.
 Bausola A., 39n.
 Beda il Venerabile (pseudo), 61n.
 Beierwaltes W., 21n, 22, 22n, 23n, 26, 26n, 36n, 39n, 40n, 81n, 115, 115n, 118n, 140, 141n, 148, 148n, 149n, 177, 178n, 184n, 198n, 199n, 235n, 236, 236n, 239n, 247, 248, 249n, 252n-254n, 258n, 259n, 265, 265n, 269, 269n, 272n, 273n, 275n, 278n, 280n, 299n.
 Belski F., 104n.
 Benz E., 193n.
 Bernardo di Chiaravalle (santo), 90n, 180n, 184, 184n.
 Bernardo di Chiaravalle (pseudo), 185, 185n, 283n.
 Bernardo di Waging, 44n, 65n, 66n, 80, 80n, 241n.
 Berti E., 88n.
 Bieler L., 278n.
 Bihlmeyer K., 104n.
 Blasio de B., 188n.
 Bocken I., 155n.
 Bodewig M., 22n, 73n, 87n.
 Boezio A.M.T.S., 268, 268n, 292, 292n.
 Bonafede G., 130n.
 Bonaventura (santo) di Bagnoregio, 17, 17n, 32, 32n, 37n, 63, 63n, 89, 89n, 90, 90n, 91n, 120n, 121, 121n, 122, 132, 143, 144, 144n, 146, 146n, 154n, 156n, 162, 162n, 180n, 225, 243n.
 Borinsky K., 180n.
 Bormann K., 11-13, 28n, 50n.
 Born A., 285n.
 Bredow von G., 106n.

- Breidert W., 285n.
 Bridges J.H., 156n.
 Bruno G., 130n, 140, 140n, 216, 216n, 267n.
 Bufano A., 62n, 169n, 182n.
 Burnet I., 41n.
- Calducci A., 35n.
 Calufetti A., 121n, 156n.
 Caminiti F.N., 90n.
 Campin R. (Naestro di Flémalle), 14n.
 Caramella S., 130n.
 Carano R., 139, 139n.
 Carroll L., 143n.
 Cartesio R. (Descartes), 16n, 17n, 79, 183n, 189n.
 Cassirer E., 16, 16n, 17n, 37n, 125, 125n, 181, 182n, 236, 236n.
 Castelli E., 130n.
 Caterina da Siena (santa), 188n.
 Centi T.S., 206n.
 Ciancio C., 28n, 88n.
 Colet J., 181n.
 Costa F., 18n.
 Costantino VII (Porfirogenito), 149n.
 Courcelle P., 182n.
 Courtonne Y., 135n.
- Daffara M., 35n.
 Dallera O., 268n.
 de Andia Y., 237n.
 de Certeau M., 111n, 114, 114n, 141n, 199n.
 Decker B., 13, 193n.
 De Gandillac M., 44n, 64n, 75n, 79, 79n, 80n, 101n, 149n, 152n, 153n, 180n, 188n, 211n, 237n.
 De Libera A., 191n.
 De Santis A., 152n, 169n, 197n, 199n.
 Dettloff W., 54n.
 Di Blasio T.M., 148n, 154n.
 Diels H., 161n.
 Dionigi (Pseudo) Areopagita, 18, 19, 23, 23n, 32, 37, 59, 67, 74, 74n, 75n, 76, 79n, 80, 81n, 82n–90, 96, 96n, 98n, 114n, 116n, 119n, 122, 122n, 168n, 188n, 210, 222n, 240, 249, 256, 256n.
 Dionigi Certosino, 188n.
 Dominichi L., 134n.
 Donati S., 24n.
 Dupré W., 55n, 138n.
 Dürer A., 152n.
- Ebner C., 188n.
 Ebner M., 188n.
 Eckhart (Meister) J., 34, 34n, 48n, 60n, 63n, 64n, 82, 108, 109n, 135n, 136n, 152, 152n, 153n, 180n, 188n, 188n, 191n, 193, 193n, 209, 210, 210n, 297n.
 Erasmo da Rotterdam, 179n, 181n.
 Ermete Trismegisto, 50.
 Eugenio IV papa, 125.
 Eulalio vescovo di Edessa, 151n.
 Euler W.A., 73n.
 Eyck van J., 141n, 147n, 150n.
- Faggin G., 33n.
 Federici F., 11–13, 16n.
 Federici Vescovini G., 11–13, 17n, 46n, 52n, 120n, 136n, 182n, 242n.
 Fenzi E., 61n, 179n.
 Fichte J.G., 16n, 17n.
 Filelfo F., 180n, 181n.
 Filone di Alessandria, 68, 68n, 271n.
 Fiorentino F., 140n.
 Fischer H., 193n.
 Flasch K., 31n, 58, 59n, 115, 116n, 118n, 126n, 182n, 221n, 237, 238n.
 Francesco d'Assisi (santo), 90n.
- Gaia P., 12, 13, 48n, 110n, 205n.
 Gerson J., 63, 63n, 64n, 90n, 235n.
 Gigon O., 83n.
 Gilson E., 89n, 183n–185n, 187, 187n.
 Gioberti V., 130n.
 Girgenti G., 248n.
 Gogacz M., 23n.
 Goldberg B., 139n, 142n.
 Groot (Groote) von G., 179n, 191n.
 Guglielmo di Mörbke, 251n, 252n.

- Hadot P., 248, 248n.
 Hagemann L., 12.
 Haubst R., 21n, 22n, 24n, 28n, 31n, 38n, 48n, 63n, 71n, 77, 77n, 79n, 87n, 90n, 94n, 99n, 116n, 134n, 157, 176n, 176n, 203n, 208, 208n, 214, 214n, 216n, 230n, 231n, 243, 243n, 250n, 259n, 262, 267n, 283n, 296n, 297n, 312n.
 Hegel G.W.F., 17n, 136n.
 Heinrich von Nördlingen, 188n.
 Heinzmann R., 54n.
 Henke N., 43n, 172n.
 Henry P., 33n.
 Heymericus de Campo, 267n, 297n.
 Hildegard von Bingen, 199n.
 Hoffmann E., 11.
 Honorius Augustodunensis, 253n.
 Hopkins J., 243n.
 Hudry F., 40n.

 Ivánka von E., 65n.

 Jaspers K., 18n, 37, 37n, 57, 57n, 65, 67, 67n, 128, 128n, 294n, 295.
 Joannis de Segobia, 12.
 Johannes von Weilheim, 63n.

 Kallen G., 13.
 Kant I., 16, 17n.
 Kempis von T., 177, 179n, 181n, 190n–193n.
 Kessler H.L., 150n.
 Kich J., 193n.
 Klibansky R., 11-13, 181n, 248n, 252n.
 Koch J., 11, 24n, 34n, 50n, 67n, 153n, 193n, 212n, 252n, 274n.
 Koslowski P., 70n.
 Krämer W., 87n.
 Kranz W., 161n.
 Kraus Reggiani C., 62n, 68n.
 Kremer K., 160n.

 Labowsky C., 148n.
 Lanfranchi A., 148n.
 Lazzarini L., 144n, 303n.

 Leclercq J., 19, 19n.
 Lefèvre d'Étaples J., 181n, 286n.
 Leibniz G.W., 18n.
 Leone Magno (santo), 123, 123n.
 Lucentini P., 32n, 40n, 253n.
 Lullo R., 296n, 297n, 149n.

 Mahnke D., 18n, 267n.
 Mandrella I., 24n.
 Mannarino L., 12, 74n, 78n, 91n, 198n, 306n.
 Mario Vittorino, 157n, 248n.
 Mascheroni S., 185n.
 Mauro L., 32n.
 Merswin R., 188n.
 Meuthen E., 191n.
 Minazzoli A., 25n, 132n, 138n, 136n, 142n.
 Mirabelli C., 90n.
 Mondésert C., 68n.
 Morello G., 147n.
 Moreschini C., 185n.
 Moro T., 181n.
 Morra G., 107n.
 Moschini M., 17n.

 Offermann U., 21n, 107n, 178n, 224n.
 O'Meara D.J., 278n.
 Origene, 252n.

 Paolo di Tarso (santo), 37, 74, 85, 200, 213.
 Pareyson L., 169n.
 Parmenide, 28n, 90n, 94, 129, 248, 248n–251n, 253n, 297n.
 Pasquinello A., 16n.
 Pauli H., 31n, 47n, 116n.
 Pennati C., 139n.
 Peroli E., 198n.
 Petrarca F., 61, 61n, 62n, 119, 177, 179, 179n, 180–187n, 190, 193–196, 226, 227, 309.
 Piaia G., 88n.
 Pier Damiani, 179n.
 Pindl-Büchel T., 296n.

- Platone, 18n, 41n, 79n, 129, 142, 142n, 185n, 268, 275, 288.
 Plotino, 32, 33n, 34, 35n, 41, 41n, 183n, 184n, 247, 248n, 249, 250n, 258, 258n, 275.
 Plutarco, 180n.
 Polo N., 139n.
 Porfirio, 32, 62n, 149n, 179, 179n, 183, 183n, 248, 248n, 250n.
 Pouilloux J., 68n.
 Pozzo G., 139n.
 Proch U., 17n.
 Proclo, 28n, 32, 81n, 90n, 94, 124n, 183n, 222, 247–251, 253, 253n, 259, 274, 275, 280n.
 Quint J., 34n, 60n, 135n, 136n, 152n.
 Reale G., 83n, 184n, 198n, 248n, 258n, 259n.
 Reinhardt K., 73n, 107n, 149, 149n, 151n.
 Riccati C., 275n, 276n.
 Riemann A.D., 12, 13, 59n, 306n.
 Robert de Boron, 147n.
 Röd W., 286n.
 Rodrigo Sanchez de Arévalo, 110n, 222n.
 Roth U., 296n.
 Rotta P., 179n.
 Rusbrochius (Ruysbroeck) J., 188n.
 Saitta G., 184n, 185n, 304n.
 Santinello G., 11–13, 15n, 17n, 20n, 38n, 61n, 88n, 120, 121n, 145n, 160n, 163n, 168, 168n, 169n, 178n, 180n–185n, 198n, 220n, 235n, 255n, 262n, 277n.
 Sartori Treves P., 183n.
 Savinel P., 68n.
 Scazzoso P., 23n.
 Scheffczik L., 54n.
 Sheldon-Williams I.P., 278n.
 Schmidt M., 54n, 225n.
 Schnarr H., 21n, 24n, 38n, 63n, 156n.
 Schneider-Lastin W., 21n.
 Schwaetzer H., 24n, 59n, 176n.
 Schwizer H.-R., 33n.
 Scoto Eriugena G., 32, 32n, 249, 252n, 264, 278n.
 Scotti N., 259n.
 Seneca L.A., 177.
 Senger H.G., 12–13, 70n, 186n, 236n, 238n, 239n, 242n, 244n, 269n, 285n–287n.
 Seuse H. (Suso), 104n, 106, 106n, 108, 154, 154n, 155n, 191.
 Sodano A.R., 62n.
 Spinosa G., 161n.
 Sprenger M., 64n.
 Stabile G., 135n, 271n, 288n.
 Stallmach J., 19n, 153n.
 Stammkötter F.-B., 59n.
 Steel C., 252.
 Steger P., 147n.
 Steiger R., 12, 13, 32n, 38n, 104n, 188n.
 Stercal C., 185n.
 Stock A., 41n, 131n, 146n–148n, 151n, 152n.
 Tagliapietra A., 136n, 145n.
 Tauler J. (Taulero), 104n, 187, 188n, 191n.
 Thurner M., 187n, 239n, 287n, 288n, 294n.
 Tirinnanzi N., 140n.
 Tocco F., 140n.
 Tombolini A., 19n.
 Tommaso d'Aquino (santo), 17, 35, 35n, 43n, 116n, 206, 206n.
 Torrell J.-P., 35n.
 Traversari A., 86n.
 Treuniel J., 139n.
 Übinger J., 16n, 105n, 180n.
 Ugo di San Vittore, 151, 196n.
 Uspenskij B., 148n, 151n.
 Vannini M., 34n, 60n, 135n, 152n, 193n.
 Vansteenberge E., 15n, 19, 19n, 20, 20n,

- 24n, 26n, 37, 38n, 55n, 58, 60–66n,
76, 77, 77n, 80n, 85n, 90n, 96n, 124,
124n, 128, 179n, 180n, 209n, 226n,
235n, 237n, 141n, 164n, 283n.
Velázquez D.R., 141n.
Vetter F., 188n.
Vincenzo di Aggsbach, 63, 63n, 64n,
149n, 235, 235n, 240.
Vitali C., 184n, 190n.
Volkmann-Schluck K.-H., 16n, 57, 57n,
58, 58n, 72n, 125, 126n, 197n, 217.
Wackerzapp H., 153n.
Weiß K., 48n, 193n.
Wenck J. di Herenberg, 58, 58n, 60,
60n, 189, 209, 209n, 210.
Weyden van der R., 141, 141n.
Wilpert P., 12, 13.
Windelband W., 17n.
Wolf G., 147n, 150n.
Yamaki K., 63, 65, 65n, 86, 86n, 87n,
92n, 95n.
Zenone di Elea, 129.
Zolla E., 190n.

